

الابن محمد بن زهرة

ابن حزم
حَيَاتِهِ وَعَصْرِهِ - أَرَاؤُهُ وَفَقْهُهُ

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي
١١ ش. هجراد عيسى - القاهرة
عدد ١٣٠ ت: ٣٩٥٥٥٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة
للناس أجمعين ، والهادى إلى الصراط المستقيم ، قد نزل عليه القرآن الكريم
بأكمل شريعة ، وأهدى طريقة ، نزل به الروح الأمين ، وبينه الرسول
الحكيم ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

أما بعد : فقد وفقنى المولى العليم الحكيم ، فكتبت فى الأئمة الأربعة
المجمع على إمامتهم ، والمتبعة طريقهم فى الاجتهاد والاستنباط ، والمقتضى
بهم من لم يبلغ شأؤ المجتهد ، ولا غاية المقتصد ، فرضى بالاتباع مع معرفة
الدليل ، أو التقليد من غير دليل .

ثم وفقنى الله من بعد ، فكتبت فى إمام بلغ رتبة الاجتهاد ، فاجتهد
وتخير ، وعاد بالفقه غرض الإهاب رحيب الجناح ، كما كان فى عهده الأول ،
ولكنه فى جملة ما اجتهد وبحث واستنبط لم يخرج عما وصل إليه الأئمة
الأربعة إلا فى القليل من مسائل الفقه ، ولم يصل ما انفرد به إلى حد الكثير ،
وبعض هذا الذى انفرد به عن الأئمة الأربعة له أصل عند غيرهم كالإمامية ،
ذلكم هو الإمام تقي الدين بن تيمية .

وكان حقاً على إذا لا حظت سبق الزمان أن أسبقه بأبن حزم ، فهو يسبقه
بثلاثة قرون إلا قليلاً ، ولكننا أخرنا القول فيه ، لا لتأخير رتبته ، وإنما
أخرناه لأنه نوع آخر من الفقه ، ليس من نوع ما جاء به الأربعة ، وإن
كان الأصل واحداً ، فليس من لونه ، وإن اتحد المعدن . وكلهم ملتزمين
من كتاب الله وسنة رسوله ، وكلهم وارد وزدهما الصافي الذى فيه الشفاء
والرحمة للمؤمنين .

إن ابن حزم فقيه ظاهرى ، أحيا فقه داود الأصهبانى ، وسلك به
مسلكاً اتسم بسمته فوسع رحابه وأيد فروعه بالأدلة ، وناقض مخالفيه فى

أقوال صارمة ، وجدل غلب فيه الإفحام والإلزام ، وصال وجال ، وعاضد أقوال الظاهرية بأقوال بعض الأئمة إن وجد فيها نصيراً ، وأفاض في شرح فقه الصحابة والتابعين ، وأخرج من ذلك كنوزاً نافعة ، وكشف عن معين لا ينضب ماؤه ، ولا ينقطع وراده ، واستخرج من ذلك الخضم الزخار من الآثار السلفية نفائس انفرد باستخراجها وكشفها .

فكان لا بد بعد أن تكلمنا في فقه الأئمة الأربعة ومن قاربهم أن نتجه إليه ؛ لنعرف ما جاء به ، ولنبين النوع الذي أبد به ينابيع الفقه الإسلامي ، واللون الذي اختص به من بين جمهورهم .

وإن ابن حزم فوق أن فقهه لون من الاستنباط غير ما عليه الأئمة الأربعة . ومن قاربهم هو في شخصه نوع منفرد بين الفقهاء ، فهو الباحث والمحدث المجيد ، وهو عالم الملل والنحل المجادل فيها الأريب ، وهو الشاعر الثائر ، الذي يقارب بشعره فحول الشعراء ، ويمتاز نثره بالبراعة في المعنى ، وجودة الخيال ، ونصاعة اللفظ وإشراق الأسلوب ، ويجمع فيما كتب من نثر في بين جودة التعبير ، وحسن التصوير ، وسلامة المعنى وعمق التفكير ، يصف خلجات النفوس ونبضات القلوب في عبارات فياضة بالأحاسيس وصور بيانية رائعة ، حتى إنه ليعبد في الصف الأول بين الثائرين ، ولم يكن نثره ضجة ألقاظ ، بل كان معني جميلاً عميقاً ، في ديباجة أنيقة مشرقة .

وليس ابن حزم لوناً جديداً في فقهه ، وكونه أديب الفقهاء فقط ، بل هو رجل من بلد كان فردوس زمانه في البلاد الإسلامية ، ولا نملك منه الآن إلا الذكرى ، إنه من الأندلس التي ما زال ذكرها يدمى القلوب ، ويذهب بالنفس حسرات ، يثير العبرات ، ويلقى بالنفس المؤمنة أشد أنواع الحزن ، لأنها مأساة التاريخ الإسلامي .

ودرستنا لابن حزم ، وقد سرنا وراء الفقه من المشرق إلى المغرب ، بهي تذكير بذلك الفقيه الحبيب ، لإقليم الأندلس الحصيب ، « فإن الذكرى تنفع المؤمنين » .

ولنا لنضرع إلى الله العلى القدير أن يوفقنا لتجلية نواحى ذلك الفقيه العظيم ، وذلك المحدث الحافظ ، وذلك العالم المتسع الأفق ، البعيد مدى الفكر ، وذلك الناثر الشاعر الذى يهز بشعره ونثره الفنى أعطاف القلوب ، ويمتص الآذان والنفوس ، ولأنه لولا توفيق الله تعالى ما بجلينا حقيقة ، ولا هتدينا إلى فكرة ؛ إنه الهادى إلى سواء السبيل .

محمد أبوزهرة

٢٦ من ربيع الثانى سنة ١٣٧٢ هـ
٣ من يناير سنة ١٩٥٤ م

تمهيد

١ - قال أبو مروان بن حيان في وصف ابن حزم « كان يحمل علمه ، ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه وبذل بأسراره ، واستناد على العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده ، ليبيننه للناس ولا يكتمونه فلم يك يلفظ صدعه (١) ، بما عنده من تعريض ، ويرقه بتدريج ، بل يصك به معارضه صك الجندل ، ينشقه متاعقه (٢) ، إنشاق الخردل ، تنفجر عنه القلوب ، وتوقع به الندوب ، حتى استهدف إلى فقهاء وقته ، فالوا على بغضه ورد أقواله ، فأجمعوا على تضاييه ، وشنعوا عليه ، وحلروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه ، وطقق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم . . . وهو في ذلك غير مرتدع ولا راجع إلى ما أرادوا به ، يبت عامه فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتبسين منهم ، من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون الملامة ، يحذهم ويثقفهم ويدرسهم ، ولا يدع المشاورة على العلم ، والمواظبة على التأليف ، والإكثار من التصنيف حتى كمل من مصنفاته في فنون العلم وقر بعير ، لم تعد أكثرها بادية لتزهد الفقهاء وطلاب العلم فيها ، حتى لأحرق بعضها بأشيلية ومزقت علانية ، لا يزيد مؤلفها في ذلك إلا بصيرة في نشرها ، وجدالا للمعاندة فيها ، إلى أن مضى لسييله ، وأكثر معاييه فيما زعموا عند المنصف له جهله بسياسة العلم التي هي أعوص من إتقانه (٣) .

٢ - ذلك هو ابن حزم في نظر المؤرخين الذين عاصروه ، وتلك منزلته بين علماء عصره ، علم واسع غزير ، وفضل كبير ، ولكن حدة في الجدل ، وصراحة في القول ، ومنهاج اختص به ، جعل فقهاء عصره ينفرون منه ، ويحرضون عليه الأمراء والحكام فينفون به ،

(١) أى قوله الذى يصدع فيه بالحق الذى يعتقده .

(٢) المطلق الذى يقول من غير خجعة .

(٣) معجم الأدباء لماقوت ج ١٢ ص ٤٨ ، طبع فريد الرفاعي .

ولا ندري أكان سبب اختلاف الفقهاء عليه استطالته بفضل القول عليهم ، وأنه يلحن بالحجة حيث لا يجدون له رداً ، أم كان سبب ذلك مخالفة المذهب المعروف عندهم ، وهو مذهب مالك ، والإتيان بفقته لم يألفوه ، ومنهاج لم يعرفوه ، وتشديده في الدفاع عما اختار ، وعنفه في الرد عليهم ، لا يهيمه أأصاب القول الرأي فأدخضه ، أم صاحب الرأي فجرحه ، وأنه يقول ما يرى لا يهيمه بأى خطاب يقول ، ما دام يحرر ما يراه رأياً ، وهو فوق ذلك يحس برفعة قدر على الناس . فلا يذنون منه ، ولا يعمل على إدنائهم .

ولعل السببين اجتماعاً فكونا ذلك البغض الذى سكن قلوب فقهاء عصره . وغيرهم ، وقد يكون هناك فوق ذلك سبب آخر هو أنه كان يتسامى عليهم بما أنعم الله عليه من بسط في الرزق ، وسعة في العيش ، فما كان يعيش على عطايا الأمراء ، بل كان يعيش مما خلفته له أسرته من فضل مال ، فكان لذلك أثره في نفوسهم ، وكان هو بهذا الاعتبار يجعل لنفسه مقاماً فوقهم ، والعين تكره النظر إلى من هو أعلى منها ، والنفس لا تحب من يتسامى عليها .

٣ — ألب أولئك الفقهاء الأمراء عليه كما يذكر المؤرخون ، ولكن يظهر من ثنايا الحقائق التاريخية أن الأمراء لم يكونوا في حاجة إلى التأليب عليه ، بل كانوا في حاجة إلى إيجاد سبب لاضطهاده . ففتح الفقهاء الباب لهم ، وجاوبوهم في بغضائهم ، والتقى حول ذلك العالم القوى نوعان من البغضاء ؛ بغضاء العلماء أو النظراء ، والثاني بغضاء الأمراء لأسباب تتصل بالملك والسلطان ؛ ذلك أن ابن حزم كان من أشياع بنى أمية يذكر مفاخرهم في الشرق والغرب ، ولا يذكر خصومهم بما يستحقون من رفيع المنزلة . وعظم القدر ، حتى لقد اتهم بأنه ناصبي يناصر علماً وبنى هاشم العداء ، فلما دالت دولة بنى أمية ، وخاف من بعدهم على الحكم خلف فيهم تشيع لآل . على ناصبوه العداء ثم جاء من بعدهم من عاداه أيضاً ، وأرادوا علة لكيدهم ، فوجدوها في مباغضته للفقهاء ، واتهامهم له ، فأنزلوا به الأذى ونفروا الناس منه ، ولكن العلم كالنور والهواء لا يقع في قبضة أحد ، ولا يحول أحد دون انتشاره . وذبوعه ، لقد أحرقوا كتبه ، فقال في الذين أحرقوها ومن أوعزوا إليهم :-

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا النبی . تضمينه القرطاس ، بل هو فی صدری
یسیر معی حیث استقلت رکائی وینزل إذ أثوی ویدفن فی قبری
دعونی من إحراق رق وکاغد وقواوا بعلم کی یری الناس من یدری
ولاً فعودوا فی المکاتب بدأة فکم دون ماتبعون لله من ستر (١)

٤ - حیاة کلها نضال ، تلك حیاة هذا العالم القوی وإنه وإن کان قد ولد
فی عیش ناعم لم تکن حیاتہ ناعمة . ولقد اتسعت آفاق فکره ، فقد درس
الفلسفة ، والأخبار ، والأنساب ، واللغة والأدب ، وحفظ من الشعر القديم
والإسلامی الكثير ودرس الحديث وحفظ وجمع ، وکتابه المحلی یفیض بما
یدل علی مقدار علمه بالصباح عن النبی صلی الله علیه وسلم وفتاوی الصحابة
وأقضیتهم وآثار التابعین وفتاویهم وأقضیتهم ، فهم فی هذا بحر لا تکدره
الدلاء ، وقد کان عالماً بالملل والنحل قديمها وإسلامیها ، وقد ذاد عن الإسلام
فیما هو جم به من اليهود والنصارى الذین کانوا یصاقبون الدیار الإسلامیة
بالأندلس ، إذ قد فتحت رحابها لكل من یاوی إلیها ، فیعیش فی کنف
أمرأثها ، حرراً غیر مقید یدرس ویدارس . ویناقش ویمجادل ، فتصدی ابن
حزم لرد افتراءهم وكشف الاثام عما یدسون من آراء .

وقد دون فی بطون الكتب تلك المساجلات والردود فی قول محکم ،
وعبارات جزلة هی بین لغة العلم ولغة الأدب ، وکان البصیر بالتاریخ فی
عمومه وخصوصه ، فهو یعلم تاریخ الملوك وتاریخ النحل ، وکیف بدأت ،
وکیف عاشت ، وکیف انتهت ، یعرف ذلك بعقل مدرك للأسباب قبل
المسببات ، ولانغایات قبل مظاهرها ، وأودع ذلك كله فی کتبه بقلم مبین .

٥ - ولابن حزم فوق ما سبق دراسات نفسیة درس فیها النفوس وتعمق
فی سبر أغوارها فی عبارات کاشفة موفقة ، فهو یحالی النفوس ، ویدرس
الأفکار کیف تدخل فی الطوائف والجماعات ، ثم یحالی نفوس الآحاد ، حتی
أنه لیکتب فی الحب والعشق ، وکیف یتبدى فی القلوب یغزوها ، وحسبک
کتابه « طوق الحمامة » لتعرف إلی أى مدى کان یتغلغل ذلك الفقیه فی دراسة

(١) الذخيرة لابن بسام المجلد الأول من القسم الأول من ١٤٤ طبع کلیة الآداب بالقاهرة .

النفس العاشقة ، وما يثير فيها عوامل الصبابة والهوى ، وقد استمد ذلك مما درس بالتجربة والعيان ، لا بالظن والتخيل ، فلم ياجأ إلى بطون الكتب يستخرج دفاثنها . وإنما لجأ إلى الحس مع العلم يستقرى ما يسجله ويثبتته في وقائع هذا الوجود ، وقد سهل له ذلك أنه كان يعيش في صدر حياته في بيت فاكه في النعيم ؛ تغدو وتروح في أبهائه الجوارى الحسان ، فاستطاع أن يختبر نفسه ، ويحصى عمل غيره ، ودون ذلك في عبارات كأنها النمر العذب . يجرى في الجداول والرياض .

٦ - هذا عرض لمظاهر مختلفة لحياة ذلك العالم النابغة ، وهى وإن كانت مظاهر جليلة تبدى للقارىء في كل صفحة من آثاره وكل رسالة من رسائله ، قد انبعثت عن شخصية تعددت نواحيها ، وتباينت اتجاهاتها ، وكل صفحة من صفحات كتبه تكشف عن جانب من جوانب نفسه .

فحياته الشخصية ليست ساذجة كحياة من درسنا من الأئمة الذين درسنا حياتهم ، فحياتهم رضى الله عنهم نمط فكري واحد ، وإن كانت لهم آراء في نواح غير الفقه ، فهى على هامش تفكيرهم ، وليست في صميم اتجاههم ، أما ابن حزم فطراز آخر ، فأنت تجد في الأدب نائراً فنياً ممتازاً لا يقل عن أى كاتب من كتاب عصره وبلده ، وربما امتاز عليهم بجودة الفكرة مع جزالة الديباجة ، وجمال الصورة البيانية ، وهو فوق ذلك السياسى الذى نشأ في بيت الوزارة ، وكان له شأن في الوزارة ، ثم هو المحدث والفقيه والمؤرخ ، وكل تلك نواح في صميم نفسه ، وإن كانت المقادير مختلفة وهى متمازجة ، تعاونت فكونت تلك الشخصية العبقريّة .

فلا بد عند دراسة حياته من بيان العوامل المؤثرة التى وجهته إلى تلك النواحي المتشعبة المتلاقية ، وتلك الاتجاهات المختلفة غير العادية ، وأحياناً يكون مظهرها مختلفاً متضارباً وعند الفحص نجد المجرى متحدداً في المنبع ، وإن اختلف المصب إلى شعب ، وقد يكون بعضها كدراً ، وبعضها رائقاً صافياً بحسب ما صادف كل شعبة في اتجاهها .

٧ - ولقد يبدو بادى الرأى وجه التخالف بين مظهرين وجدناهما في

حياة ابن حزم وآثاره ، أحدهما كتابته في العشق والعشاق ، والإلف والآلاف
كتابة من ذاق طعم الحب ، وعرف ما تغلج به نفس المحب ، وما يحتاج
في ثنائه صدره من لواجب العشق ، والثاني كتابته في الفقه والحديث وعلم
الكلام كتابة من يصلك خصمه في الجدل صلك الجندل ، وينشقه في حججه
إنشاق الخردل ، فإن المظهر الأول مظهر نفس عطوف ألوف ، والثاني مظهر
لسان عنيف حتى لقد وصفه ابن القيم بأن كلامه في العشق تناع فيه نفسه
انمياً (١) ، بينما هو في الثاني خشن بجاسي اللفظ ، لا يسمع منه السامع
إلا قعقة تشبه قعقة السلاح .

ولكن إذا درسنا أدوار حياته دراسة مستقصية متبعة نعرف أن النبع
واحد ، فالأولى كتابة شاب ثرى يرفل في حلال النعيم ، ويعيش بين الجوارى
الحسان في بيته والقيان اللاتي يملكهن بملك اليمن . فيسجل في كتابه « طرق
الحمامة » حياة شبابه وملاحظاته في العشرين إلى الخامسة والثلاثين أو بعد ذلك .
حتى إذا خلع رداء الشباب . وكان من المصادفات أن يخلع أيضاً العيش
المهادى فقد استقبل حياة مريرة شديدة وإذا كان المال في هذه الحال موفوراً
لم تكن الهناء موفورة فأنصرف إلى حياة علمية ، ودراسة في الحديث والفقه
والفرق والكلام ، وفوق ذلك كان في جهاد وجلاء ،

وإذا كانت عاطفته الحادة القديمة قد سارت في الشباب على ذلك النحو ،
وإن كان عفيفاً كما سنبين فطبعه الحاد القوي أيضاً هو الذي جعل منه ذلك
المجادل العنيف ، فالأصل واحد في الأمرين وإن تغير الشكل . وإن أخبار
المفكرين والعلماء والشعراء فيها الشيء الكثير من ذلك . فالطبع الواحد قد
يحدث عنه أمران في ظاهرهما متضادان ؛ ولكنهما متحدان في الأصل والمنبع .

٨ - وإن ذلك بلا ريب يتقاضانا أن ندرس حياته في كل أدوارها .
لتنوع المظاهر والأشكال التي ظهرت في كل دور ، وكان لكل مظهر
زمانه ، ولكل ثمرة إبانها . ففي إبان الشباب أنتج ذلك التحليل النفسى العميق ،
وفي الكهولة والشيخوخة أنتج ذلك التراث العلمى المجيد .

(١) راجع في هذا روضة المحبين لابن القيم .

وإن تراثه العلمي نفسه لم يكن يجزى في مدار واحد . بل تعددت آفاقه . واختلفت اتجاهاته فهو العالم بالديانات القديمة وحالها عند التبيين الذين بهتوا بها ثم ما اعتراها بعد ذلك . وعلم بالآخذ التي يستطيع أن يصيب منها أهدافه وعلم بالفرق الإسلامية وتاريخ ابتدائها والمنبعث الذي انبعث منه وأوجه الرد عليها كما نوهنا . وقد سجل ذلك كله في كتابه « الفصل في الملل والنحل » ولا يمكن دراسته من غير أن يتصدى الكاتب في باب كبير لتجلية بعض آرائه وبسط منهاجه في هذا .

ثم هو العالم المؤرخ الذي يدرس أخبار الأمم ، وأخبار الإسلام خاصة ، وهو فوق هذا وذاك الأديب الكاتب الشاعر كما ذكرنا . ولا يمكننا أن نعرف ابن حزم على وجهه إلا إذا درسنا ذلك كله دراسة مستفيضة أو مقتصدة مجلية كاشفة . وعقدنا لكل ناحية من نواحيه العلمية باباً خاصاً ، تبين مقامه فيه . ومنهاجه وإلا كانت الدراسة ناقصة .

٩ - وابن حزم بعد ذلك كله الفقيه المحدث الذي استفاد في درس الحديث والعلم بكل طرائقه . وجمع المأثور كله أو جله وخاصة ما كان منه متصلاً بالأحكام الفقهية . وخرج على الناس بمنهاج خاص في دراسته الفقهية . ولكن المؤرخين قالوا إنه ابتدأ في دراسته شافعي المنهاج ، ثم لم يلبث إلا قليلاً حتى صار ظاهري المذهب ، فكان كداوود الأصبهاني صاحب المذهب الظاهري ، تخرج على الفقه الشافعي ، ثم صار منشي المذهب الظاهري . فتولد المذهب الظاهري من المذهب الشافعي .

ولقد كانت دراسة ابن حزم الظاهرية دراسة مستقلة - اشخصه أثر في تكوينها ، ولم يكن في كلها تابعاً ، فكان لا بد من معرفة الصلة بينها وبين المذهب الذي حملت اسمه ، وذكرت رسمه ، أهو كان فقط محيياً للمذهب داوود ، أم كان ناهجاً منهاجاً يتفق في أصله مع داوود من حيث نبي القياس ، ثم هو في القواعد والفكر والتوسع في الدراسة حامل لواء مستقل ، وليس تابعاً لأحد .

إن ذلك كله لا بد من دراسته ، وليس باليسهل اليسير .

١٠ - وابن خزم قد وضع أصولاً وحررها ، ونهج منهاج الشافعي في أن حدد منهاج استنباطه وطريق اجتهاده في أصول دونها وكتبها ، وأسهب في بيانها ، ووضعها في كتاب سمي « الإحكام في أصول الأحكام » فلا بد من دراسة تلك الأصول ، وموازنتها بأصول الفقهاء عامة وأصول داود خاصة ، وقد وضع مع ذلك الكتاب المستفيض كتاباً آخر موجزاً في أصول الظاهرية ، فهل هما متلاقيان في الجميع ، فلا بد من دراسة ذلك ليعرف مقدار الاختلاف ، إن كان بين منهاجه خاصة ومنهاج أهل الظاهرية عامة .

إن التميز بين منهاجين متقاربين في أصل الفكرة صعب عسير ، بخلاف التميز بين المناهج المتباينة ؛ لأنه إذا بعدت المسافة بين المنهاجين كانا يميزين بمقتضى ذلك الاختلاف البعيد ، أما إذا تقاربا حتى اتحدا في الاسم ، فإن التميز حينئذ يقتضى استقضاء ونحرياً دقيقاً ، ووزن كل فكرة بميزان حساس ، ليعرف الفرق مع هذا الالتباس ، وتقارب المقياس .

١١ - وابن خزم فقيه ينكر القياس ، ويشدد في نقد فقهاء القياس نقداً مرأ ، ثم يشدد أيضاً في نقد فقهاء الاستحسان ، فهل أسعفته النصوص والآثار في كل استنباطه ، لقد اجتهد ، وفرع الفروع ، وشعب المسائل ، وكتابه « المحلى » فيه أشبات من الفروع المختلفة . فهل أسعفه الأثر أو النص في كل ما فرع واستنبط ؟ لا شك أنه قد أتى في دراساته الفقهية بأكبر مجموعة من الآثار ، وقد يأخذ بأقوال الصحابة والتابعين ، وبالصحيح المسند . وبالمرسلة والمنقطة . وبالأحاديث المشهورة وغير المشهورة وكل ما لم يثبت أنه موضوع . ومع ذلك لا نحسب أن النصوص قد أسعفته بكل الأحكام في الفروع التي تصدى لها نفيًا وإثباتاً . ولا بد أنه قد سلك في اجتهاده نوعاً من الاستنباط أياً كان مقداره ، وأنه بنى على النصوص والآثار ، وفرع الفروع وأصل الأصول ، ووضع على هذه الأصول فروعاً تناسبها وجنى منها ثماراً تنتجها .

فمن أين الاستنباط ؟ إن ذلك يحتاج إلى نظر . ولنا نريد أن نقول . إنه وقع في القياس حيث أراد مجانبته وأخذ به حيث أراد إبطاله ، بل كتب الفصول والكتب في إبطاله . لا نريد ذلك . ولكن نريد أن نعرف مسلكه .

الفقهى حيث لا يسعفه النص أو الأثر وإن ذلك بلا زيب يحتاج إلى حراسة غير متحيزة ليتين منهاجه ، كما هو ، لا كما يريد الكاتب فيقرر الأمر كما هو في ذاته ولا ينطبع بوأى الكاتب ، بل بنظر واضح الكتاب .

١٢ - ولا شك أن كل عالم بينه وبين عصره مجاوبة ، ولقد وجدنا ابن حزم من أشد العلماء تأثراً بروج العشر . وانتفاعاً من ثمراته . وإن كانت المنازعة بينه وبين فقهاء عصره قائمة . فبينما لهم مالكيون يكون هو شافعيًا ، ثم يخرج عليهم بالمذهب الظاهري يجادل عنه ويحميه ويشدد عليهم في الجدل فليست المجاوبة بين العالم والعصر أن يكون الوثام قائماً بينه وبين المعاصرين له من العلماء فقد يكون المخالف أقرب إلى روح العصر من الموافق ، وإن ذلك أوضح ما يكون في ابن حزم هذا ، فهو أقرب إلى روح عصره من كل فقهاء زمانه ، ألم تر أنه كتب في العشق والعشاق ، وقد كان عصره وبلده والخصب والحضارة وما كانت عليه في الأندلس ثم فراغ النفس عند الكثيرين من أهل اليسار سبياً في الإكثار من القول في الغزل شعراً ونثراً ، وقد ذهب الخيال في ذلك كل مذهب ، وجال فيها كل مجال . فإذا جاء عالم وكتب في العشق محلاً . يرد الظواهر إلى أسبابها فقد جابو روح العصر أكثر ممن تخرج وتأثم . وقد كتب هذا يبحث العالم ودقته . وطريقته في الاستقراء العلمى . فجابو بذلك عصره وأثر فيه وتأثر به . ولقد كان عصره عصرًا خصباً من شأنه أن يمد العالم بأرسال من الفكر . ومنازع مختلفة من النظر . ومسالك مختلفة من المناهج العقلية . والعالم يتغذى فكره من كل ما يمد به من غذاء ، حتى إذا تمثل في نفسه خرج على الناس بنوع جديد من العلم يتصل بذاتيته ، ويستمد عناصره من قوة شخصه .

١٣ - لقد كانت الأندلس أقرب بلاد الإسلام إلى البلاد النصرانية . بل إن المسلمين توغلوا في أحشاء بلاد الفرنجة . وكانت لهم إتاوات مفروضة على بعض تلك البلاد . وبعض بلاد النصرانية كانت تصاقب أو تدخل في أجزاء الدولة الأندلسية . ورضوا أولاً أن يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون

ثم كانوا بعد ذلك الشوكة التي أقضت مضجع المسلمين ومن عندهم انساب الجحافل النصرانية في قلب الدولة الإسلامية في الأندلس .

وإن ذلك الاختلاط ، كان يوجب بلاشك اختلاطاً فكرياً مع الاختلاط المادى فتلاقت الأفكار في احتكاك علمى ، كما تلاقت الأجسام في اجتماع مادى ، وكانت مدارس قرطبة في عصر ابن حزم ومن بعده تعج باليهود والنصارى يتلقون علوم العقل من منطق وفلسفة ويبتئون في أفكار المسلمين ما يثير حيرتهم . فيأخذون علماً صافياً ويلقون أفكاراً مرنة بشك .

وإن ابن حزم بلاشك جاب هذه المنازع الفكرية المختلفة بتصديه لدحضها وكشف زيفها . ورد الحق إلى نصباه . وكتبه واضحة في هذا ممثلة به . ولعل ما كانت تثيره تلك الأقوال من شك مقصود سبباً في شدة قوله ، وحدته في الحصام .

١٤ — ولم يكن عصر ابن حزم فيه ذلك الالتقاء الفكرى بين الفرنجة والإسلام ، بل كان فيه التقاء من نوع آخر . فيه الالتقاء بين الفكر الإسلامى في الشرق وآداب المسلمين وفنونهم في بغداد وما حولها . وبين الفكر الإسلامى في الغرب وآداب المسلمين وفنونهم في الأندلس .

إنه قد اتحد الفكر الإسلامى في جملة مقاصده وغاياته في كل بلاد الإسلام ؛ لأن القرآن كان هو المسيطر ، وهو الجامع للوحدة . وسنة رسوله كانت في كل مكان هى السنة الجامعة الموحدة . ولكن الإقليمية كان لها شأن في شعب التفكير ، فقد كان الأندلس مذهب فقهى ليس هو المذهب السائد في العراق . فقد كان مذهب مالك هو السائد في الأندلس ، وكان مذهب أبى حنيفة والشافعى هما السائدان في سائر بقاع الإسلام ما عدا المغرب . والأدب والفن مشتق من الإقليم في لونه وشكله . وفي عصر ابن حزم قد اتقى الفكران الشرقى والغربى في الأندلس فكانت وفود العلماء من الشرق تجمىء إلى الغرب . وكان بعض علماء الشرق حريصاً على أن ينشر علمه وأدبه في الشرق والغرب معاً ، فصاحب الأغاني كان حريصاً على ألا ينشر كتابه الأغاني في العراق وما حوله قبل أن ينشر في الأندلس . بل إنه نشر فيها قبل أن ينشر في العراق

كان لذلك الالتقاء الفكرى أثره فى تفكير ابن حزم ، ولعله كان أوضح فيه تأثيراً من غيره ، فهو يختار مذهب الشافعى . ولم يكن منشئاً فى الأندلس ، ثم يختار مذهب أهل الظاهر . وهو وافد إلى الأندلس ، ولم يكن له أى سلطان فيها .

١٥ - لقد كان عصر ابن حزم عصر العلم حقاً فى الأندلس . فقد انصرف إليه أمراء بنى أمية مجارة لأولاد عمومهم العباسيين فى الشرق ، فزخرت مجالسهم بالعلماء . وامتلأت مكباتهم بالكتب ، ولقد روى ابن حزم تلك الكتب . وروى كثيرتها . فقد جاء فى فتح الطيب ما نصه :

« قال أبو محمد بن حزم أخبرنى تليد الحصى [وكان على خزانة العلم والكتب بدار بنى مروان أن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة . وفى كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير] .

وإن كثرة الكتب تجعل للباحث عدة أساتذة لم يخاطبهم ولم يخاطبوه ، ولكنهم سجلوا علومهم فخاطبوا الأجيال جميعاً ، وبقى عليهم بهذا الاعتبار ، وبذلك يصعب على الباحث أن يعرف من تأثر بهم العالم الذى يدرسه إلا إذا أخبرنا هو عن أشد العلماء تأثيراً فى نفسه ، أو أشد الكتب إيعازاً فى فكره ، وبعثاً له ، فإن أساتذته يتعددون والمجهولون منهم أكثر من المعروفين ، والمذكورون أكثر من المغمورين ، إلا ما تثبته المشاهدة ، والمشاركة فى الفكرة ، ويثبت معه الاتفاق الفكرى بين المتشابهين .

وإذا كانت الكتب كثيرة تلك الكثرة فى عصر ابن حزم ، والتلقى كبيراً على ذلك النحو ، فإنه يكون على الباحث فى أثناء الدراسة أن يتعرف الأفكار التى كانت تسود ، والعلوم التى كانت مدونة ، والمبسوطات المختلفة فى العلوم ، والكتب الجامعية التى يظن أن ذلك العالم الجليل تخرج عليها ، كما تخرج على الشيوخ الذين خاطبهم ودرس عليهم .

١٦ - وإن عصر ابن حزم كان عصر الاضطراب السياسى ، فهو عصر انتهاء دولة وابتداء أخرى ، والناس بينهما فى مضطرب من الأفكار والمنازع

وقد اختلفت الولايات والأولياء، وأمر الرعايا كان بين الأمراء المتنازعين، لقد عاصر ابن حزم آخر الأمويين في الأندلس ، فرأى دولة بني أمية ينحدر سلطانها ، ويهوى الأمر فيها إلى أحد أوليائها أبي المنصور العامري ، ثم رأى الأمر يعود إليهم ثم يخرج ، وهذا كله في عصر واحد .

وفي الحق أن الشعب الأندلسي كان منصرفاً عن ذلك الاختلاف ، فلم يكن معنياً بالسياسة والسياسيين ، كالشأن في المشرق، فقد كان الشعب فيه يشترك في الاضطرابات السياسية ، أو يكتوى بنارها ، أما الشعب الأندلسي فقد ابتعد عنها ، ولم يشترك فيها ، ولم يكتو بنارها ، إلا بعد أن أصبح يأس الأمراء بينهم شديداً ، وانتهزها أولاً أعداء الأمويين من البربر ، ثم انتهزها العدو الذي كان يتربص بالمسلمين الدوائر ، فأكلها كلها قطعة قطعة ، وسبخان من يرث الأرض ومن عليها .

ولأن ابن حزم من أسرة عملت بالسياسة ، وكان له ولأبيه فيها شأن أى شأن فقد كان أبوه وزيراً ، ثم صار هو من بعده وزيراً ، وذاق حلول الولاية ومرها ، أولاً ، ثم لم يذق من بعد ذلك فيها إلا مرأ ، ولذلك تركها إلى العلم فأمد العالم بتلك الأرسال من الفكر ، وذكر اسمه في الخالدين ، لا بسلطان الرياسة والسياسة ، بل بسلطان العلم ، وإن ما يتصل بالروح يبقى ، وما يتصل بالمادة يفنى ، وإن لذلك موضعه من درسنا بعناية الله تعالى .

١٧ - وإذا كان للبيئة الطبيعية أثر في تكوين الفكر أو اتجاهه فإن ابن حزم عاش في الأندلس بجبالها الرائعة ذات المنظر البهيج التي زينها رب العالمين للناظرين ، ورياضها الفيحاء ، وخصبها الطيب ، ومروجها الخضراء فقد كانت حقاً فردوساً ، وكانت ريحانة الإسلام ، كل شيء فيها جميل ، أنهار تجارية وعيون ثرة تفيض بالماء في الجبال والوديان .

وإن لذلك أثره في نفس الكاتب يلمه بالصفاء ، ورقة الحس ، وإرهاف الذوق ، وقد كان ذلك واضحاً في ابن حزم ، فقد كان الكاتب الأديب الذي سحر بالجمال في كل شيء في الفطرة والكون والإنسان ، وبدا ذلك في أسلوبه الرقيق ، وجمال تعبيره ، وحسن تصويره .

. ولكننا مع الأسف نراه الفقيه العنيف في تعبيره الشديد في خصومته حتى ليرمى بأنه عرف العلم ولم يعرف سياسة العلم ، كما ذكرنا آنفاً . ذلك لأن حياة ذلك العالم الجليل في ذلك الفردوس لم تكن هادئة ، بل إن ذلك الوزير الذي ساس وحكم تعرض لأشد أنواع الأذى ، فنى وسجن ، فهو قد تقلب في أعطاف النعم في صدر حياته ، ثم تقاب بعد ذلك في جحيم من الاضطهاد في الشطر الأخير من حياته ولم يكن في المال قلا ، وإن كان قد فقد منه الكثير في إبان اضطهاده ، ولكن الباقي لم يكن قليلا ، بحيث يجعله في المال قلا .

ولقد كان أشد مناوأة له ، وتحريضاً عليه العلماء كما ذكرنا ، ولقد كانوا ينكرون عليه ظاهريته ، وينكرون عليه خروجه عليهم ، فلما تصدى للرد عليهم نالهم بمثل ما يحس به نحوهم ، وإن كانت ألفاظه حادة جافية ، فأفعالهم نحوه كانت أجنى وأحد .

ومن أجل ذلك وجدنا ذلك الأديب المرهف الذوق والوجدان عنيفاً في تعبيره عن مخالفيه وقد سبقوه هم بالشدة ومناصبه العداوة ، ولذلك كله موضعه من البيان .

١٨ — هذه صور ليست كاملة التصوير عرضناها عرضاً سريعاً ، ليرى القارئ الكريم منهاجنا وما سنسلكه ، وما سنتبعه في دراستنا لذلك الإمام الفقيه ، والباحث المستقصى والمجادل القوى ، والكاتب الأريب .

وإن ذلك المنهاج مع صعوبة تحقيقه على الوجه الأكمل ، أو القريب من الكمال يوجب علينا أن نضيف أبواباً في الدراسة لم تكن في كتب الأئمة الذين سبقنا إليهم بالكتابة ، فإنه لا يسوغ لنا أن نكتب فيه من غير أن نتصدى لأسلوبه في نثره الفني ، وإن ذلك إن لم يكن من عمل الفقهاء فإنه لا يصبح أن يفوت من يترجم له ، ويتكلم في حياته ونواحي نشاطه المختلفة ، ولا شك أن ذلك يكون بإيجاز لا إطناب فيه ، أو بالحرى سيكون بإلمامة من غير استفاضة ، حتى لا تخرج عن الغرض المقصود ، والغاية المنشودة . وهي دراسة ابن حزم العالم الفقيه ، والعالم الإسلامي . نسأل الله سبحانه وتعالى أن يسهل لنا الصعب ، ويهيئ لنا من أمرنا رشداً .

القسم الأول

حياته وعصره

ابن حزم

مولده (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ)

١٩ - اسمه على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن سفيان بن يزيد ، وكنيته أبو محمد ، وهى التى كان يعبر بها فى كتبه ، وشهرته ابن حزم .

مولده

لا يكاد الباحث الدارس يجد عالماً عظيماً قد عرف وقت ميلاده بطريق التعيين ، ولكن يعرف وقت وفاته بالتعيين ، لأنه ولد مغموراً ومات مشهوراً ، فكان وقت الولادة غير معلوم على وجه التحقيق ، ووقت الوفاة كان معلوماً ، وإن ابن حزم على غير ذلك فقد عرف وقت ولادته ، وعين لا بالسنة فقط ، بل بالشهر واليوم ، وجزء اليوم الذى ولد فيه ، وذلك لأنه كتب تاريخ ميلاده لأحد معاصريه فى رسالة أرسلها إليه ، فقد كتب إلى القاضى صاعد (١) أنه ولد فى آخر يوم من أيام رمضان سنة ٣٨٤ ، وكانت ولادته فى تلك الليلة بعد الفجر وقبل طلوع الشمس .

وإن ذلك التعيين يدل على عناية أسرته بتحرير تاريخ ولادة آحاده ، وإلا ما نسئ لابن حزم أن يعرف ميلاده بذلك التعيين الدقيق ، ويدل على تحضر الأندلس ، وعناية أهلها بأخبار مواليدها ، وعلى رفعة شأن تلك الأسرة حتى كانت تعنى هذه العناية .

٢٠ - وقد أجمع كتاب سيرة ابن حزم على ذلك التاريخ لم يختلفوا فيه ، ولكن جاء فى معجم الأدباء لياقوت عن صاعد الذى ذكر تاريخ هذا

(١) هو القاضى صاعد بن أحمد الجياني الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ ، وله كتاب اسمه « طبقات الأمم » .

الميلاد ما نصه : « وكتب إلى نخط يده أنه ولد بعد صلاة الصبح من آخر يوم من شهر رمضان وهو ابن ثنتين وسبعين سنة إلا شهراً (١) ، ونظرة يسيرة إلى ذلك النص تثبت أن ثمة خطأ في النسخ ، لأنه إذا كان الثابت أنه توفي في آخر شعبان سنة ٤٥٦ هـ كما هو مذكور في معجم الأدباء ، فإنه لكي يعيش ثنتين وسبعين سنة إلا شهراً يجب أن تكون ولادته في آخر رمضان سنة ٣٨٤ لا سنة ٣٨٣ ، إذ على مقتضى أن ولادته سنة ٣٨٣ ، ووفاته سنة ٤٥٦ يجب أن تكون سنة عند الوفاة ثلاثاً وسبعين ولا تكون ثنتين وسبعين ، وعلى ذلك يكون التحريف في النسخ ثابتاً بدليل من ذات نص ياقوت ، وفوق ذلك فياقوت قد أسند التاريخ إلى صاعد الذي أسند إليه الجميع ، وحكوا عنه أن ابن حزم كتب إليه بأن ولادته سنة ٣٨٤ لا سنة ٣٨٣ . وقد كان مولده بقرطبة بالجانب الشرقى .

جنسيته

٢١ - علا ابن حزم بعلمه ، ولم يعمل بنسبه ، ولقد كان من أسرة لها شأن في الوزارة في حكم الأندلس ، وكان هو وزيراً لبعض الأمراء ، ولكنه رأى الشرف والسلامة والعزة في أن ينصرف إلى العلم ، فعلا بالعلم ، ودوى في التاريخ اسمه إماماً في الفقه ، ومؤرخاً ، وكاتباً وشاعراً .
وقد ذكر أنه ينتمي لأسرة فارسية ، وذلك أن جده يزيد كان فارسياً وكان مولى ليزيد بن أبي سفيان أخى معاوية الذى ولاه أبو بكر إمرة الجيش الأول الذى ذهب لفتح الشام .

وعلى ذلك فهو قرشى بالولاء ، فارسى بالجنس ، وإنه لذلك الولاء كان يتعصب لبني أمية ، يعادى من عاداهم ويوالى من والاهم ، وإن ذلك من الوفاء الذى كان فى معدن ابن حزم وكان متغافلاً فى صميم نفسه ، حتى إنه أنخص سبحانه وأشرف ما عرف به .

وقد رحل جده الأعلى مع البيت الأموى إلى الأندلس ، لما رحلوا

(١) معجم الأدباء ج ٢٢ ص ١٣٧ طبع الرفاعى .

إليها وأنشأوا ملكهم بها ، وقد نزلت أسرته في قرية مننت ليشم من إقليم الزاوية من عمل أونية التي هي من كورة لبلة من غرب الأندلس (١) وأول من وفد إلى الأندلس جده الأعلى خاف ، وقد كان لهم شأن من يوم أن نزلوا ، حتى لقد قال الفتح بن خاقان « بنو حزم فتية علم وأدب وثنية مجد وحسب ، فلهم رفعة العلم ورفعة الجاه والمجد » .

٢٢ - هذا ما يقرره الأكثرون من المؤرخين ، ولكن يخالفهم أبو مروان بن حيان فيروى عنه ياقوت في معجمه ما نصه : كان من غرائب انماؤه لفارس واتباع أهل بيته له في ذلك بعد حقبة من الدهر ، تولى فيها أبوه الوزير المعقل في زمانه الراجح في ميزانه أحمد بن سعيد بن حزم لبني أمية أولياء نعمته . لا عن صحة ولاية لهم عليه ، فقد عهد الناس خامل الأبوة مولد الأرومة من عجم لبلة ، جده الأدنى حديث عهد بالإسلام ولم يتقدم لسلفه نباهة ، فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذي بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابية ، وعنده بالخلال الفاضلة من الرجاحة والمعرفة والدهاء والرجولة والرأى ، فاغتنى جرثومة ساف لمن ناهم ، أغنتهم عن الرسوخ في أول السابقة ، فما من شرف مسوق إلا عن خارجية ، ولم يكن إلا كلا ولا ، حتى تخطى على هذا رابية لبلة ، فارتقى قاعة اصطخر من أرض فارس فآله أعلم كيف ترقاها ، إذ لم يكن يؤتى من خطل ولا جهالة ، بل وصاه بها واسع علم ووشيجة رحم معقوفة ، بليها بمستأخر الصلة رحمه الله (٢) .

٢٣ - وترى من هذا النص أن ابن حيان معاصره يشك في صحة نسبته لفارس ، وفي أصل ولائه لبني أمية ، ويزكى ذلك بأنه لم يكن قبل ذلك الادعاء معروفاً إلا بأنه من عجم لبلة ، وأن جده الأدنى قد انتقل من النصرانية إلى الإسلام . وعجب كيف ينتقل من رابية لبلة بالأندلس إلى قاعة اصطخر بفارس ، ثم يذكر أنه لم يكن لهم مجد ولا ذكر قبل أبيه ، وأن أباه هو الذي

(١) معجم الأدباء ص ٢٣٧ الجزء المذكور .

(٢) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٣٥٠ والذخيرة لابن بسام ص ١٤٣ - المجلد الأول من القسم الأول .

كون ذلك المجد لمن جاء بعده ، ذلك كلامه وهذا شكه ، ولنلق عليه نظرة صغيرة .

إن كلامه فيه تضارب مع كلام الفتح بن خاقان ، لأن الفتح بن خاقان يقول « إن بنى حزم فتية أدب وثنية مجد وحسب » فلهم مجد وحسب ولا يمكن أن يكون ذلك إلا إذا كانت لهم عراقة وشهرة . وفوق ذلك فإن النسب الفارسي أثبت له المقرئ ، والذهبي وغيرهما في تاريخه ويكاد يكون موضوع إجماع ولقد قال الذهبي في تاريخه نقلاً عن صاعد معاصر ابن حزم « والعلامة أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح الأموي مولاهم ، الفارسي الأصل الأندلسي القرطبي » (١) .

ولاشك أن نسبته إلى الفرس هي المشهورة ، وقد نقل الآخرون عن القاضي صاعد الجياني ، وهو معاصر ابن حزم ذكر ذلك عن نفسه ، ولم يكذبه أحد من معاصريه إلا ما شكك به ابن حيان ، ولعله من تشجيع الفقهاء الذين ناضلهم ابن حزم وكان عنيفاً في نضاله معهم ، ومجادلته إياهم ، ولذلك لا نستطيع أن نكذب دعواه ، لمجرد ما يثيره خصومه من قول قد تكون العداوة هي الدافعة إليه .

٢٤ — وبهنا في هذه القضية ابتداء إسلام أسرته ، أكانوا على النصرانية حتى أسلم جده الأدنى سعيد كما تشير عبارة ابن حيان ، أم أن أسرته عريقة في الإسلام وقد انتقلوا مسلمين من المشرق مع الأمويين ؟ إن ذلك بلا ريب مبني على قضية أصله ، فإنه إذا كان أصله فارسياً وولاء جده ليزيد ابن أبي سفيان ، فإن إسلامه يكون قديماً ، إذ يكون جده الذي عقد الولاء كان مسلماً ، كما هو الشأن في عقد الولاء ، وذلك ولاء الموالاة ، يتفق فيه اثنان أحدهما عربي مسلم والآخر أعجمي مسلم على أن يتقبل العربي عنه إذا جنى ويرثه إذا مات ، ويكون منهم بمقتضى هذا الولاء . وعلى ذلك يكون المسلم الأول في أسرته هو جده الأعلى يزيد ، وعلى ذلك يكون إسلام هذه الأسرة يرجع إلى عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

وإن ذلك هو الذى نختاره بمقتضى هذه الروايات المتواترة ، أما ما أثاره ابن حيان فلا إثبات له ، فلا يلتفت إليه ، ولا سبيل لتكذيب ابن حزم فيما ذكره هو عن أسرته ، ولا قول لأحد فيها ، ولا يشتهر ابن حزم فى قومه بالكذب ، وقد كان يصلك خصومه صاك الجندل ، فرموه بطول اللسان وحدة القول ، ولم يرموه بالكذب ، ولقد كان أخص صفاته الوفاء ، والوفاء والكذب نقيضان لا يجتمعان . وما كان مثل ابن حزم فى حاجة إلى ادعاء نسب يزدهى به ، وقد ازدهى بحليتين هما العلم والجاه بين الناس ، فلا مطمع له فى هذا الباب .

نشأته

٢٥ - نشأ ابن حزم فى بيت عز ومال وجاه عريض ، وكان يعتز ببيته ، ويعتز بأنه طلب العلم لا يبغي منه مالا ولا جاهاً ، بل يبغي به النور ، ويروى فى هذا أنه تناظر مع الباجى شارح الموطأ ، فقال الباجى « أنا أعظم منك همة فى طلب العلم ، لأنك طلبته وأنت معان عليه ، فتسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائط السوق ، فقال له ابن حزم : هذا الكلام عليك لا لك ، لأنك إنما طلبت العلم وأنت فى هذه الحال رجاء تبديلها بمثل حالى ، وأنا طلبته فى حال ما تعامه وما ذكرته ، فلم أرج به إلا علو القدر العلمى فى الدنيا والآخرة » (١) .

نشأ ابن حزم ربيب النعمة فاستحفظ القرآن ، ويقول إنه حفظه فى بيته حفظه إياه النساء من الجوارى والقريبات ، وإنه ليذكر ذلك فى كتابه « طوق الحمامة » فيقول :

« لقد شاهدت النساء ، وعامت أن من أسرارهن مالا يكاد يعلمه غيرى لأننى ربيت فى حجوهرن ، ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال إلا وأنا فى حد الشباب ، وحين تفيل (٢) وجهى ، وهن علمنى القرآن ، وروينى كثيراً من الأشعار ، ودربنى فى الخط ، ولم يكن

(١) فجع الطيب للمقرئ ج ٦ ص ٢٠٢ طبع فريد الرفاعى .

(٢) تفيل معناها زاد أى كبر وجهه وتم نموه .

كلى وإعمال ذهنى منذ أول فهمى ، وأنا فى سن الطفولة جداً ، إلا تعرف أسبابى ، والبحث عن أخبارى ، وتحصيل ذلك ، وأنا لا أنسى شيئاً مما أراه منهن ، وأصل ذلك غيرة شديدة طبعت عليها ، وسوء ظن فى جهتهن فطرت به ، فأشرفت من أسبابى على غير قليل . (١) .

٢٦ - سبقنا هذا الكلام الذى سجله ابن حزم فى تلك الرسالة الخريدة الفريدة فى بابها ، لأنه يبين لنا نشأته الأولى ، وأنه تربى فى أحضان النساء تربيته الأولى ، فأرهن حسنه ، وأنه فى نشأته الأولى تعلم الكتابة ، وتدريب على الخط ، ليكون خطه جيداً . وأنه حفظ أشعاراً كثيرة ، وأن النساء هن اللاتى تولين تلقينه ذلك كله ، وقد قال إنهن علمنه القرآن ، ولم يقل إنهن حفظنه ، لأنه يظهر أنهن كن يحفظنه ، ويشرحن له بعض ما اشتمل عليه من قصص وأخبار . وشيء آخر تنبى عنه هذه الكلمة ، وهو أنه مفطور على سوء الظن ، هذا يفسر لنا ابن حزم فى قابل حياته ، ولعله السبب فى النفرة التى كانت مستحكمة بينه وبين كثير من علماء عصره ، وأنه كان يسارع إلى اتهام نيات من يخالفه ، ويصمكه بالقول العنيف صاك الجندل بل إن ذلك الظن السيئ بالناس هو الذى جذبته من السياسة ولأوائها إلى العلم وهدأته ، فإنه نفر من خلطة الناس إلى الأئس بالكاتب . ووجد فى الكتاب الأئس الذى لا يرتاب فيه ، والصديق الذى لا يشك فى صدق مودته .

٢٧ - تعلم ابن حزم تعلمه الأول بين النساء . ولكن أباه الذى كان قائماً على تربيته معنياً به العناية كلها كان لا ينى عن مراقبته وملاحظة ميوله واتجاهاته ، ولقد حكى هو تلك المراقبة وأنها كانت سبب عفته مع ملازمته للنساء والعيش الرافع وحياة النعيم ، قال :

« كان السبب فيما ذكرته أنى كنت وقت تأبج نار الصبا وشرة الحدائث وتمكن غرارة الفتوة مقصوراً محظراً على بين رقباء ورقائب ، فلما ملاكت نفسى وعقلت صحبت أبا الحسين بن على الفارسى فى مجلس أبى القاسم

عبد الرحمن بن زيد الأزدي شيخنا وأستاذي رضي الله عنه ، وكان أبو الحسين المذكور عاقلاً عاملاً عالماً ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا ، والاجتهاد للآخرة ، وأحسبه كان حضوراً ، لأنه لم تكن له امرأة قط ، وما رأيت مثله جملة ، علماً وعملاً ، وديناً وورعاً ، فنفعني الله به كثيراً ، وعلمت موضع الإساءة وقبح المعاصي ، ومات أبو علي رحمه الله في طريق الحج (١) .

٢٨ - هنا يكشف لنا ابن حزم عن سر عفته واستقامته في تلك الحياة الناعمة فيذكر أنها كانت مملوءة بالرقباء والرقائب ، أي النساء اللاتي كن يراقبته ، وما أشد رقابة النساء ، عندما يكون المرء متعرضاً لافتنة النساء ، فلئن يراقبته في كل شيء ، حتى في خلجات الأعين ، وفي لمحات الوجه .
وتلك الرقابة المحكمة المفروضة عليه كانت بمن يملكها وهو أبوه الذي يحوطه بتلك الحياطة الكريمة . فقد كان حريصاً كل الحرص على تربيته وتنشئته تنشئة قوية في تلك الخلية من النعم .

وإن هذه الرقابة لم تكن وحدها . بل كانت هناك قيادة نفسية مع تلك الرقابة الحسية ، فإنه ما إن شب عن الطوق ، حتى وجهه أبوه إلى صحبة رجل مستقيم النفس والخلق أخذ يشغل فراغه بمجالس العلماء ، اختص من بين المشايخ بعزوف عن النساء ، حتى عن الحلال بالنسبة إليهن ، لم يكن يخلب كبده امرأة مهما تكن العلاقة حلالاً لا حرمة فيها ذلكم الشيخ هو أبو الحسين الفارسي . أعجب الغلام ابن حزم بذلك الشيخ الحضور ، كما سماه ، فكان ذلك الإعجاب سبباً في أن غلق باب الانهواء في الأهواء والشهوات في قلبه ، ذلك بأن القدوة الصالحة تقود النفس وتؤثر فيها أكثر مما تؤثر العظات القولية والتوجيهات الكلامية .

٢٩ - تنقف ابن حزم في تلك الحياة الهنيئة بما يتنقف به الناشئ في وسط بيوت الأمراء والوزراء ، فحفظ القرآن وتعلمه ، وحفظ قدره من

الشعر ينطق لسانه ، واتجه إلى أفاضل الشيوخ يغترف من مناهلهم العذبة ،
ويقتدى بأخلاقهم الفاضلة .

ومن الحق أن نقول إن ذلك العيش الرافع الهني ، وتلك السعادة الهادئة
الناعمة ، لم يستمر لهذا الغلام الناشئ ، ولا لأسرته ، فقد كان أبوه وزيراً ،
وقديماً قال الحكماء « من أكل من مال السلطان فقد سعى بقدمه على دمه »
وكانت وزارة أبيه في آخر عهد الأمويين الأول بالأندلس ، أى وقت انحلال
الأمر من أيديهم وخروجه من سلطانهم إلى سلطان أبي منصور العامري
وأسرته . وإذا كان الأمر كذلك لا يكون قرار واطمئنان للوزراء ومن على
شاكلتهم فالتكبة تلحق بهم لا محالة عند تغير من كانوا له وزراء ، أو عاملين ،
وكذلك كان . وابن حزم يقص علينا في حياته الناعمة هذه كيف كان تبدل
النعم بؤساً ، وكيف كان يذوق منه كأسه المرة في وسط ذلك العيش الحلو ،
فهو يقول مشيراً إلى ما نزل بهم وهو في الخامسة عشرة من عمره : « شغلنا
بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات ، وباعتداء أرباب دولته ،
وامتحنا بالاعتقال والتغريب والإغرام الفادح والاستتار ، وأرزمت الفتنة
وألقت باعها وعمت الناس وخصمتنا ، إلى أن توفي أبي الوزير رحمه الله ،
ونحن في هذه الأحوال بعد العصر يوم السبت لليلتين بقيتا من ذى القعدة
عام اثنين وأربعمائة » (١) .

كانت هذه المحنة الأولى التي رآها ، وذاق مرارتها في وسط تلك العيشة
الحلوة ، ولم تكن محنة قصد هو وأسرته فيها بالقصد فقط بل كانت الفتن
والاضطرابات التي اعترت الدولة الأندلسية في آخر حكم بني عامر الذين
استبدوا بالأمر دون الخليفة الأموي الضعيف هشام المؤيد . فقد اضطربت
قرطبة وصارت مستراداً للجيوش ينهبون فيها ويشردون أهلها من وقت
الفتن التي ابتدأت سنة ٣٩٨ إلى ما شاء الله وأراد ، وقد اختص الجانب
الغربي منها بالنهب ، حتى اضطرت أسرة ابن حزم إلى أن تهجر قصورها
من شرق الأندلس إلى غربها . وفي ذلك يقول ابن حزم :

(١) طوق الحماة ص ١١٠ طبع القاهرة .

« انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثنة بالجانب الشرقي من قرطبة في
وبض الزهراء إلى دورنا القديمة في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث
في اليوم الثالث . . . وذلك في جمادى الآخرة سنة ٣٩٩ هـ (١) .

وقد استمرت الإحن والفتن ، حتى اضطروا إلى الخروج من قرطبة إلى
المرية ويقول في ذلك : « ألفت الفتن جرائها ، وأرخت عزاليها ووقع انتهاب
جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة . . . ونقلت بي الأمور إلى
الخروج عن قرطبة وسكني مدينة المرية » (٢) وكان ذلك سنة ٤٠٤ هـ كما قال :
« وضرب الدهر ضرباته ، وأجلينا عن منازلنا ، وتغلب علينا جند البربر
فخرجت عن قرطبة أول المحرم عام أربع وأربعائة » (٣) .

٣٠ - اعترضت تلك الحنة ابن حزم في حياته الأولى فنزعت العيش
ذلك الفاكه ، ولعله كان الدرس الذي كان لا بد منه لكي تكتمل قوة نفسه ،
فإن النعيم المطلق قد يحدث طراوة في النفس لا يكون معها جدد ، فلا تنمرس
بالحياة ، ولا تلتوق لذة العمل والجهد فيها ، ولذة الوفاق ، وعنق الخصام ،
ويعرف حلول الحياة ومرها ، وكذلك كانت حياة ابن حزم كلها ، اختلطت
فيها الشدة بالنعمة ، وطيب العيش بجهد الحياة ، فكان مزاجاً من الرقة
والعنف ، والعواطف الناعمة ، والجلد الصارم .

طلبه للفقهِ والعلم

٣١ - تعلم ابن حزم في حياته الأولى ما يتعلمه أبناء الأكابر من كبار
الدولة من حفظ الأشعار ، وحفظ القرآن ، والخط والكتابة ، وكان ذلك
على أيدي النساء كما ذكرنا .

ولم يكثف أبوه بذلك بل جعل له رجلاً تقياً وقوراً حصوراً يلزمه ،
ويجلسه في مجلس الشيوخ يستمع إليهم ، ويتلقى عليهم ما تدركه سمته . ذلك

(١) الكتاب المذكور .

(٢) طوق الحماة ص ١١٨ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١١٢ .

الرجل هو أبو الحسين بن علي الفارسي كما ذكرنا. وقد تلقى مع ذلك في هذا الوقت العلم على أحمد بن الجصور. وروى عنه الحديث، فقد جاء في كتاب طوق الحمامة ما نصه: وحدثنا أحمد بن الجصور، عن أحمد بن مطرف عن عبيد الله بن يحيى عن أبيه عن مالك عن حبيب بن عبد الرحمن الأنصاري عن حفص بن عاصم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله عز وجل»، ورجل قلبه معلق بالمسجد، إذا خرج منه يعود إليه، ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه، ورجل دعته امرأة ذات حسب، فقال إني أخاف الله، ورجل تصدق صدقة فأخفى حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه» (١) كما ذكر أنه روى عن الهمداني، سنة ٤٠١، فيقول حدثنا الهمداني في مسجد القمري من قرطبة سنة ٤٠١ (٢) فرواية هذا الحديث تبين لنا أن ابن حزم روى عن أحمد بن الجصور وأحمد ابن الجصور توفي سنة ٤٠١ وإذن فابن حزم تلقى الحديث وطلبه قبل أن يبلغ السابعة عشرة، وإن سياق حياته كلها يدل على ذلك، فقد كان يذهب مع مربييه أبي الحسين الفارسي، ويحضر مجالس العلماء. وإذا كان الحديث والفقهاء أخوين متلازمين لا يمكن أن يطلب الحديث إلا مع الفقه، أو على الأقل المعارف الأولى في الفقه، فلا بد إذن أن نقول أن ابن حزم قد ابتدأ يتلقى الفقه في سنه الأولى، وليس من المعقول أن يكون أبوه الذي عنى بتربيته تلك العناية بهمله ويتركه من غير أن يعلم المعارف الأولى في الفقه كالصلاة فرائضها ونوافلها، هذا هو المعقول في ذاته، وهو الذي يتفق مع السياق التاريخي.

٣٢ — طلب ابن حزم علوم الدين في صدر حياته، وسار به أبوه في طريق العلم، ولكن ياقوت يقول في معجم الأدباء راوياً عن أبي محمد بن العربي ما نصه:

«أخبرني الشيخ الإمام أبو محمد علي بن سعيد بن حزم أن سبب تعلمه

(٢) الكتاب المذكور ص ١٣٥.

(١) الكتاب المذكور ص ١٤٥.

الفقيه أنه شهد جنازة لرجل كبير من إخوان أبيه. فدخل المسجد قبل صلاة العصر ، والحلق فيه فجلس ولم يركع ، فقال له أستاذه يعني الذي رباه بإشارة أن قم فصل تحية المسجد ، فلم يفهم فقال بعض المجاورين له : أبأنت هذه السن ، ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة ، وكان قد بلغ حينئذ ستة وعشرين عاماً ، قال : فقممت وركعت وفهمت إذا إشارة الأستاذ إلى بذلك . . قال : فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة للأخياء من قرابة الميت دخلت المسجد فبادرت بالركوع فقبل لي اجلس اجلس ليس هذا وقت صلاة ، فانصرفت عن الميت وقد خزيت ولحقني ما هانت علي به نفسي ، وقلت للأستاذ : دلني على دار الشيخ الفقيه المشاور أبي عبد الله بن دجون فدلتني فقصدته من ذلك المشهد ، وأعلمته بما جرى فيه وسألته الابتداء بقراءة العلم ، واسترشدته ، فدلتني على كتاب الموطأ لمالك بن أنس رضي الله عنه ، فبدأت به عليه قراءته من اليوم التالى لذلك اليوم ، ثم تتابعت قراعتي عليه ، وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام ، وبدأت المظاهرة (١) .

٣٣ — هذا الخبر لا يتفق من حيث حد السن المذكورة فيه مع السياق التاريخي الذي ذكرناه ، ومثله ما روى عن أبي محمد بن العربي أيضاً عن ابن حزم إذ قال : «إني بلغت هذه السن أى سن ست وعشرين سنة ، وأنا لا أدرى كيف أجبر (٢) صلاة من الصلوات (٣)» .

وإن هذه السن لا تتفق مع السياق التاريخي ، ووجه عدم اتفاقهما أنه ثبت أن ابن حزم تلقى عن أحمد بن الجسور الحديث ، ومستحيل أن يعرف رواية الحديث ، ولا يعرف تحية المسجد ، وأيضاً فإنه قد ثبت أن أبا الحسن الفارسي كان يذهب به إلى مجلس كبار العلماء فستحيل أن يكون مع تلك العناية يجهل تحية المسجد ، وإن طبيعة الحياة التي كان يحياها ابن حزم تكذب ذلك ، فلقد كان ابن حزم ابن وزير كبير ، من كبار الدولة وقد بلغ سن الرجولة ، فلا يمكن أن يكون جاهلاً تحية المسجد ، لأن ذلك يؤدي

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٢) أجبر الصلاة لعل المراد منه أسجد سجدة السهو التي تجبر الصلاة .

(٣) معجم الأدباء .

حتماً إلى أن نقول إنه لم يدخل المسجد قبل ذلك. أو لم يدخله إلا نادراً ؛
وذلك غير معقول بالنسبة لرجل ذى جاه بلغ السادسة والعشرين ؛
وإن الخبر فى ذاته يحمل دليل بطلان أن يكون ابن حزم فى هذه السن ؛
وذلك لأنه ذكر أن مربيه وأستاذه قد صحبه ، وأشار إليه بذلك ، ومن
كان فى السادسة والعشرين وبلغ مرتبة الوزارة لا يذكر الناس من يشير
إليه على أنه مربيه .

وإن المعقول أو القريب من المعقول أن يكون ذلك وهو فى السادسة
عشرة من عمره ؛ وأن يكون فى الكلام تصحييف من النساح وقد كتبوا
بدل العشر عشرين .

٣٤ — ولكن قد يقول قائل إن ذلك كلام مستقيم بالنسبة لهذا الخبر ،
ولكن كيف يمكن التخلص من الخبر الآخر الذى يقول : « قال أبو محمد
ابن العربى : على الإمام أقام فى الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنة ست
وعشرين سنة ، وقال إننى بلغت إلى هذه السن ، وأنا لا أدرى كيف أجبر
صلاة من الصلوات » .

وإن راوى هذا الخبر كسابقه تلميذ لابن حزم فكيف يمكن أن يقال
إنه لا يعرف كيف يسجد للسهو « وهو فى السادسة والعشرين من عمره »
وإنى أقول إن السهو فى الصلاة ليس كثير الوقوع ، بل هو قليل الوقوع
ولعله ينساه ، ولا يذكره ، واشتغاله بالسياسة وغيرها قد ينسيه إياه ،
ولكن الخبر ونسبته إلى تلميذه مع ذلك فيه نظر ؛ لأنه يقرر أنه قد ترك
السياسة وانصرف للعلم انصرافاً تاماً فى السادسة والعشرين من عمره ، مع
أنه من الثابت أنه وزير لعبد الرحمن الخامس المسمى المستظهر الذى بويع
بالخلافة فى رمضان سنة ٤١٤ ، وكانت سن ابن حزم إذ ذاك نحو الثلاثين ؛

لذلك لا نستطيع أن نقبل مثل هذه الأخبار كابتداء لتعلم ابن حزم
الفقه ، لأنها فى ذاتها موضع نظر ، لأنها تناقض سياق حياته ، ولأنها فيما
يظهر قد دخلها التصحييف .

٣٥ - ولستنا نستطيع أن نقول أنه لم ينصرف إلى العلم إلا بعد أن تولى الوزارة . فإنه كان قبل أن يتولى الوزارة يعيش عيشة لا بد أنه ينصرف فيها إلى العلم ، إذ لم يتول الوزارة أو أعمال السياسة قبل سنة ٤٠٨ . فهل كان يقضى هذه الحياة لاهياً لاعباً عابثاً ؛ إنه لم يعرف بذلك ، بل إنه الجلد كله ، وإن كانت كتابته في الحب تدل على نفس ألوف عطوف ، تميل نحو الحب والمحبين في عفة ظاهرة ، واستقامة نفس ، حتى لقد كان اشتهاره بالجلد مسوغاً لأن ينكر الناس في العصور الأخيرة نسبة القول في الحب والمحبين إليه .

طلب ابن حزم العلم قبل السياسة ، وانصرف إليه انصرافاً كاملاً ، وإن كانت حياته إبان ذلك غير قارة ولا ثابتة فهو ينتقل من قرطبة للتخريب الذي أصابها إلى المريّة ، ثم يقبض عليه ويسجن ، ثم ينتقل إلى بلنسية ، ثم إلى القيروان ، وهكذا يعيش في ترحال غير مستقر ، لا يقضى وقته في بلد إلا في الدرس ، والاطلاع والبحث والتنقيب .

لومهما يكن من الأمر فإنه لم ينصرف انصرافاً كلياً إلى الفقه في صدر حياته العلمية ، بل كان يدرس الحديث والأدب والأخبار ، وبعض العلوم العقلية ، والفلسفية ؛ ومع ذلك كان يناظر ويجادل ، ولقد قال الذهبي في كتابه (تذكرة الحفاظ) عن بعض معاصريه : « بينما نحن ببلاسية ، ندرس المذهب (أى مذهب مالك) إذا بأبى محمد بن حزم يسمعون ويتعجب ، ثم سأل الحاضرين عن شيء من الفقه أجيب عنه فاعترض فيه . فقال له بعض الحاضرين : هذا ليس من منتحلاتك ، فقام وقعد ، ودخل منزله ، فحكف ووكف منه وابل ، فما كف وما كان بعد أشهر حتى قصصنا ذلك الموضع فناظر أحسن مناظرة قال فيها : أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب » .

٣٦ - نستطيع بمقتضى هذا الخبر ، ومياق حياته أن نقول إن ابن حزم كان عاكفاً على العلم منذ نعومة أظفاره ، وأنه كان يدرس العلوم الإسلامية عامة ، وأخصها الحديث والأخبار ، وأنه كان لم ينصرف إلى الفقه

انصرفاً جعله إماماً فيه وصاحب رأى من غير تقليد لأحد ، غير الصحابة وكبار التابعين إلا بعد أن ذهب إلى بلنسية ، وأقام فيها ، ووجد طائفة من العلماء هنالك يذاكرهم العلم ويذاكرونه .

ولأنه يحدثنا أنه ذهب إلى بلنسية وأقام فيها ، فقد قال « ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد ، وساكناه بها » .

وقد كان ذلك بعد نفيه سنة ٤٥٧ هـ بعدة أشهر ، فكأنه كان في بلنسية في آخر سنة ٤٠٧ أو أول سنة ٤٠٨ ، وقد ذهب إليها ليتأصر عبد الرحمن ابن محمد ويدعو إليه ، فاشتغل بالعلم ،

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه من المؤكد أن دراسته للفقہ منصرفاً إليه متجهاً إلى الإمامة فيه كانت حول سنة ٤٠٨ ، أى أنه من هذا الوقت انصرف إلى الفقہ ، أو أعطاه أكبر عناية من غير أن ينقطع عن أبواب العلم الإسلامى الأخرى .

٣٧ — وقد تـجـه أول ما اتـجـه إلى الفقہ المالکى ، فقد كان هو المذهب السائد فى الأندلس فوق أنه المذهب الرسمى للدولة ، ولقد روى أن ابن حزم قال : إن مذهبين انتشرا بقوة السلطان ، مذهب أبى حنيفة بالمشرق ، ومذهب مالك بالمغرب ، فكان من مقتضى المنطق أن يتجه ابن حزم إلى مذهب مالك ، بل كان المنطق أن يوجه إليه ، ولقد رويناه من قبل أنه قرأ الموطأ على عبد الله بن دحون ، وقد تابعت قراءته الفقہ عليه وعلى غيره من العلماء ولكن يظهر أن ابن حزم القارئ الباحث قد اطلع على نقد محمد بن إدريس الشافعى لمذهب الإمام مالك وإن كان شيخه ، فقد روى عنه أنه قال مقالة أرسطو فى أفلاطون : أحب مالكاً ولكن محبتي للحق أكثر من محبتي لمالك ، لا بد أنه قرأ كتاب اختلاف مالك ، الذى جاء فيه أن مالكا جعل الفرع أصلاً والأصل فرعاً . ولا بد أنه علم أن الشافعى تردد فى نقد مالك حتى علم أن بعض أهل الأندلس يستسقون بقلنسوة مالك ، فاستخار الله وكتب نقده ليبين للناس أن مالكا بشر من البشر .

لا بد أنه قرأ فيها قرأ ذلك ، حتى انتقل من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي فإن ذلك يرضى نزعة الفكرية . ورغبته الشديدة في الانتقال الفكري ، والتحرر من كل القيود إلا ما كان من صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم .

لا بد لنا من أن نفرض أنه اطلع على مآثورات للشافعي ترضى نزعة الفكرية فإنه ليس بين أيدينا ما يبين لنا السبب الذي من أجله انتقل من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي ، وإذا لم يكن السبب معروفاً فلا بد أن نفرض فرضاً يكون قريباً من الواقع ليسد الخلة ، ونجد أن روح النقد والتحرر الفكري الذي ظهر في ابن حزم يتلاقى مع المآثور من كتابات الشافعي ، فإنك ترى في مآثورات الشافعي مع كتاب اختلاف مالك اختلاف العراقيين ، والرد على سير الأوزاعي وجماع العلم ، وكلها كتب نقد وجدل ، وإن هذا يتفق كل الاتفاق مع روح ابن حزم ونزوعه الفكري .

٣٨ - درس المذهب الشافعي ، ومن طريقه أطل على مذهب العراقيين ، ثم درس الفقه المآثور ، وغيره ، ولكن روحه التي لا ترضى بأن تبقى في إطار مذهبي لا تعدوه لم ترض أن تبقى ساكنة تحت سلطان المذهب الشافعي ، ولعل الذي أعجبه في المذهب الشافعي شدة تمسكه بالنصوص ، واعتباره الفقه نصاً أو حملاً على النص . وشدة حملته على مالك عندما كان يفتي بالاستحسان والمصالح المرسلة ، وكتابته كتاباً خاصاً في إبطال الاستحسان ، والاستحسان في عرف الشافعي يشمل الاستحسان الاصطلاحي ، والمصالح المرسلة على ما بينا في موضعه ، ولقد أخذ بعد ذلك يحاق في النصوص .

ولكنه لم يلبث إلا قليلاً في المذهب الشافعي كما ذكرنا ، ثم رأى فيه ما رأى داوود الأصبهاني شيخ المذهب الظاهري وتلميذ الشافعي ، يدعو إلى التمسك بالنصوص وحدها ، فلا طلب بالنهي أو الأمر إلا عن النص أو الأثر ، وإلا فالأمر على الأحكام الأصلية بالاستصحاب ، وقال كما قال داوود . إن الأدلة التي ساقها الشافعي لإبطال الاستحسان هي التي تبطل القياس .

ولقد كان ذلك لأنه كان بين أساتذته الذين تلقى الفقه عليهم مسعود

ابن سليمان بن مفلت وهو عالم زاهد يميل إلى القول بالظاهر ، والاختيار من بين الأقوال المختلفة ، فراق له ذلك المنظر لأنه يطلق حرية فكره فلا يتقيد بالمذاهب المشهورة بل يتقيد فقط بالنصوص والآثار ، ولذا كان يقول أخيراً « أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب » .

٣٩ — كان ابن حزم يدرس كل ما يصل إليه من كتب ، وعلى كل من يلقاه من شيوخ . درس الحديث على أحمد بن الجصور ، وعلى أبي القاسم عبد الرحمن الأزدي . وعبد الله بن دحون الفقه . وعبد الله الأزدي المعروف بابن الفرضي وهذا كان قاضي بلنسية .

من هؤلاء الشيوخ وغيرهم تلقى ابن حزم ينابيع الإسلام الأولى في الفقه والحديث وعلوم القرآن ومنهم من تلقى عليه علوم العربية .

وبعضهم تلقى عليه طائفة كبيرة من العلوم كالحديث والقرآن والنحو واللغة كعبد الرحمن الأزدي .

وبجوار هؤلاء العلماء الذين تلقى عليهم واختلط بهم وأخذ عنهم كان ثمة أساتذة آخرون لا نعرف أشخاصهم ، وقد تلقى هو على آثارهم ، وأولئك الذين زحرت بكتبهم مكاتب قرطبة والمرية وبلنسية والقيروان والشاذبية وغيرها من مدائن المغرب التي نزل بها ذلك الكاتب العبقري والعالم الفذ ، الإمام الحجة ، ومن مجموع ما قرأ ، وتلقن واختبر وجرب تكونت شخصيته العقلية التي بهرت الأنظار واسترعت الأسماع ، ودوى اسمها في التاريخ .

٤٠ — ولكن هل تولى ابن حزم بعد أن حصل على ذلك العلم الغزير التدريس وتخريج طائفة من التلاميذ كما حدث من غيره من العلماء الذين اتخذوا لهم حلقات للدرس في مساجد قرطبة وغرناطة والمرية وبلنسية والقيروان ؛ الذين تخرج عليهم ، وورد مواردهم العذبة ؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول : إن ابن حزم قد غنى بالدرس والاطلاع والقراءة في صدر حياته حتى تكون له منهاج فقهى قائم بذاته لم يكن لغيره

من المعاصرين ، لكن لم يتجه إلى إعلان آرائه ودرسها إلا بعد أن اعتزل السياسة وانصرف بكليته إلى العلم ونشره وتصديده للدفاع عن الإسلام مجادلاً لليهود والنصارى ، ومدافعاً عن آرائه مجادلاً العلماء ، يأوى إليه الشباب من الشادين في طلب العلم المعجيين به ، وفي هذا العهد تكون له الأولياء والأعداء وكان له محبون ومريدون قل عددهم ، ومناوئون معادون أكثر عددهم .

ولأجل أن نبين متى ابتداء ينشر آراءه ويعلنها ويلاحي عنها ، ويناضل دونها يجب علينا أن نبين الأوقات التي كان يعمل فيها سياسياً أو يعاون فيها السياسيين .

عمله في السياسة

٤١ — كان أحمد بن سعيد والد علي بن حزم وزيراً من وزراء المنصور العامري الذي استبد بالسلطان من هشام المؤيد الخليفة الأموي ، ولذا قال ياقوت في معجم الأدباء : كان أبو عمرو أحمد بن سعيد بن حزم أحد العلماء من وزراء المنصور محمد بن أبي عامر ، ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبرين لدولتهما ، ونرى أحمد والد ابن حزم كان من أنصار الدولة العامرية عاون المنصور العامري حتى إذا توفي سنة ٣٩٢ هـ عاون من بعده ابنه المظفر حتى إذا كانت الاضطرابات التي ابتدأت سنة ٣٩٨ أخذ يعزل الأمر ، وينصرف عن السياسة ، وقد اضطربت الأمور في قرطبة ، فاضطر للانتقال من منزله الجديدة في شرق قرطبة إلى منزله القديمة في غريبها ، ثم مات سنة ٤٠٢ في وسط هذه الاضطرابات المستمرة بسبب النزاع في البيت الأموي ، والحرب المستمرة بين المتنافسين في الملك منهم ، حتى لقد دفعتهم المنازعة بينهم أن يستعينوا بالنصارى الذين يترهبون بهم جميعاً الدوائر فاستعان الفريقان بهم ، بل لقد مالأهم فريق بمائة آتمة فترك لهم فتوح قشتالة حتى انتصر فيها المنصور العامري لتخليدهم عن معاونة غيره ، وهكذا خسر الفريقان وخسر معهما الإسلام ، واكتسب خصومه كسباً أخذوه رخيصاً بثمن بخس ، وهو أن يسكتوا وقد أخذ نصراً للمسلمين بالمهج والأرواح .

٤٢ - نشأ ابن حزم في وسط ذلك البحر اللجى من الدماء ، وقد كان قوى النزعة كما سئرى ، وكان وفيّاً لهذا البيت وقد رأى آل ذلك البيت يتناحرون ويأكل بعضهم بعضاً ، فارتضى لنفسه ، وهو في ميعة الصبا ما ارتضاه أبوه لنفسه من قبل ذلك بأن يكف عن نصرة فريق على فريق ، فزاد ذلك من انصرافه للعلم . وتمسكه به مع طول الحسرة . بل إنه في سبيل هذا الهدوء اضطر للخروج من قرطبة التي استمر لإزعاج البرابرة لها وأصبحت مستراداً ومذهباً لحيل البربر والنصارى تعيث فيها فساداً وتموج بالشر فتركها إلى المرية في سنة ٤٠٤ وقد عكف على القراءة والدراسة والتلقى وملازمة الشيوخ الذين لم يجدوا هدوءاً في قرطبة فغادروها مضطرين طالين الهدوء في غيرها . وكان في العلم عزاء لنفس مثل نفس ابن حزم الذي نشأ في النعيم .

ولكنه لم يترك في هدوئه معتزلاً السياسة بل عازفاً عنها وعن أهلها ملازماً العلم فإن الاضطرابات المستمرة في الأندلس عامة وقرطبة خاصة انتهت باستيلاء آل حمود عليها . وأولئك عابيون كان لهم سلطان في سبته بالمغرب وبين البيت العلوى والبيت الأموى ما بينهما جاهلية وإسلاماً والآن قد استولى البيت العلوى على قرطبة وما حولها . وصار له سلطان في الأندلس فلا بد أن يتبع الأمويين ومن ينتمى إليهم وابن حزم هو وأسرته من مواليهم ولهم حظوة عندهم وكان أبوه من الوزراء ذوى السلطان في دولتهم أو دولة أتباعهم ولذلك اتهمه خيران وإلى المرية من قبل الحموديين سنة ٤٠٧ بالعمل للبيت الأموى لإعادة السلطان إليه ، ولنترك ابن حزم يحكى لنا ذلك بقلمه ، فقد قال :

« وظهرت دولة الطالبية وبويج ابن حمود الحسنى المسمى بالناصر - بالخلافة وتغلب على قرطبة . وتماكها ، واستمر في قتاله بجيوش المتغلبيين والثوار في أقطار الأندلس . وفي إثر ذلك نكبني خيران صاحب المرية إذ نقل إليهم من لم يتق الله عز وجل من الباغيين - وقد انتقم الله منهم - عنى وعن محمد بن إسحاق صاحبى أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية فاعتقلنا عند نفسه شهراً ، ثم أخرجنا على جهة التخريب ، فصرنا إلى حصن القصر ،

ولقينا صاحبه أبو القاسم عبد الله بن هذيل المعروف بابن المففل . فأقننا عنده شهوراً في خير دار لإقامة ، وبين خير أهل وجيران ، وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفاً وأتمهم سيادة ، ثم ركبنا البحر قاصدين بطنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد ، وساكناه بها (١) ،

٤٣ — جذب ابن حزم للسياسة جذباً شديداً ، لأنه كان قد أثر العافية والهدوء والاطمئنان بالإقامة في المرية ، ولكن أزعجه واليها بهذا الاتهام الذي انتهى بالاعتقال أولاً ثم بالنفى والتغريب ثانياً .

ولكن التغريب لم يستمر أمداً طويلاً ، ولم يكن في التغريب تعذيب ولا اضطهاد ، بل لإكرام ، ولقد انتهى التغريب بالذهاب إلى بطنسية لتعاون عبد الرحمن الأموى الذى ظهر من جديد في أرض الأندلس يدعو لنفسه في بطنسية. ومن الغريب أن خيران الذى اعتقل ابن حزم ثم نفاه كان من أشد المعاونين لعبد الرحمن المرتضى الأموى الذى ذكره ابن حزم في قوله ، وذلك لأن خيران نقل إليه أن على بن حمود يريد قتله ، فسبقه هذا بإظهار الخلاف عليه ، وأرسل يسأل عن بنى أمية فدل على عبد الرحمن هذا ، وهو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر ، وكان قد خرج من قرطبة مستخفياً ، ونزل بمدينة جيان ، وكان أصابع من بقى من بنى أمية ، ولقد عاونوه ابن حزم حتى كان وزيراً من وزرائه ، وخب معه ووضع ولكن الأمر لم يستمر له طويلاً ، ولم يكن عنده ولا عند أنصاره ما لدى ابن حمود من قوة وحيلة وحسن تدبير ولذلك اغتيل المرتضى ، وانتهى أمره وصار أنصاره عرضة للاضطهاد، والتغريب . بل الأسر والتقييد .

٤ — وهنا نقف وقفة صغيرة . أكانت التهمة التى وجهت إليه من أنه يدعو إلى الأمويين تهمة باطلة . وإنه كان ملتزماً الهدوء التام والانصراف المطلق إلى العلم انصراف الزهاد والأبدال إلى العبادة؟ أم أنه كان له بعض النشاط أو على الأقل المجاهرة بولائهم ، يظهر لى أنه على الأقل كانت منه

مجاهرة بالميل إليهم وإن لم تأخذ هذه المجاهرة صورة الدعوة ؛ والدليل على ذلك يؤخذ من ميله للأمويين واعتباره ولايتهم ولاية شرعية وتلقيه لهم دائماً بإمرة المؤمنين وفوق ذلك ؛ ليس في كلامه ما يدل على عدم صحة التهمة ، بل ربما فهم منها صحتها ؛ لأنه وصف الذين بلغوا عنه بأنهم من الباغين أى الخارجين عن سلطان الوالى الشرعى ، فهو إذن يعتبر من والوا ابن حمود خارجين على الولاية الشرعية ، وأخيراً فإن ما كان منه بعد ذلك يدل على عظيم الولاء والتحمس لهم إلى درجة أن يبذل المهجة في سبيلهم ويعود إلى منصب الوزارة الذى كان يتولاه أبوه . فهل يكون ذلك من غير ميل ظاهر لهم من قبل ؟.

٤٥ - اشترك ابن حزم مع عبد الرحمن المرتضى . وسار معه في جيش يريد الاستيلاء على غرناطة ، ولكن عبد الرحمن اغتيل قبل أن يتم له ما يريد هو ومن معه ، وحينئذ يصيب ابن حزم ما يصيب كل مهزوم وقع في يد أعدائه فقد أسر ، واستمر في الأسر مدة ، ثم فك إسناره ، وعاد إلى قرطبة ليرى أطلالها وكان ذلك سنة ٤٠٩ بعد أن غاب عنها نحو ست سنين ، وقد قال رضى الله عنه : « خرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعائة ، ثم دخلت قرطبة في شوال سنة تسع وأربعائة » (١) فكانه غاب عنها نحو ست سنين .

عاد ابن حزم إلى الدرس والبحث والتنقيب . والاستحفاظ من الأحاديث والمناظرة في الفقه ودراسته وترك السياسة التى جذبتة إليها وحمل عليها وإن كان ميله للأمويين لا ينقطع ، وعطفه عليهم يقوى ويحتد كلما عظم غليهم الأمر واشتد ، ولقد رأى دولتهم قد انهارت انهياراً ، وشتت أمراؤهم في البلاد ، ومن ظهر منهم عوجل بالسيف والأسر في أيدي أعدائهم من العلويين .

٤٦ - ولكن آل حمود أخذ أمرهم يضعف شيئاً فشيئاً حتى ثار أهل قرطبة على على بن حمود الحسنى وخلعوه وانفقوا على رد الأمر إلى بنى أمية

واختاروا لذلك عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار ، وبايعوه في رمضان سنة ٤١٤ ولقبوه بالمستظهر وقاموا بأمره وكان عمره حين ذلك اثنى عشرين سنة وكان رجب الصدر رقيق الطبع شاعراً وناثراً وخطيباً بليغاً (١) .

ولكنه لميعة الصبا ، ولما ركز في نفس كل ذي سلطان من الشك في أهل بيته الذين يخشى أن يؤلبوا الأمر عليه ، ولاستبداده دون وزرائه الذين كان منهم ابن حزم كما جاء في معجم الأدباء لم يسر برفق في أموره فسجن جماعة من أهل قرطبة وظنهم بمالثون أحد أبناء عمومته من البيت الأموي وأخذ أموالهم ، فثار أهل قرطبة لأجلهم وأخرجوهم من السجن ، وقتل بعد شهرين من ولايته .

كان ابن حزم وزيراً لذلك الخليفة الشاب ، ولم يدم الأمر له كما لم يدم من قبل للمرتضى ، وكان نصيب ابن حزم في هذه الوزارة كنصيبه في الأولى ومن نوعه ، ففي الأولى انتهى من الوزارة إلى الأسر وفي هذه المرة انتهى من الوزارة إلى غيابات السجن ، ولم يذكر التاريخ متى أفرج عنه ويظهر أنه أفرج عنه من قريب ولم يستمر طويلاً .

٤٧ - ومهما يكن فقد عاد إلى العلم ملاذه ومأواه الذي كان يؤويه في شدائده ، وانصرف إليه كشأنه الأول ، وعاد إلى دراسة الفقه والحديث والجدل والحاماة عن الإسلام فيما يثيره اليهود والنصارى وغيرهم .

وكان ينبغي أن يهجر السياسة وأهلها وأن ينصرف إلى العلم ولا يشغل نفسه بأمر سواه ، وأكن ياقوت في معجم الأدباء وغيره يذكر أنه قد كان وزيراً لهشام المعتد بالله ، فقد قال : « كان الفقيه أبو محمد وزيراً لعبد الرحمن المستظهر بالله ابن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله ، ثم لهشام المعتد بالله ابن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر » .

وإن هشاماً المعتد بالله هذا قد بايعه الوزير أبو محمد بن محمد بن جهر عميد قرطبة . وقد كان ذلك سنة ثمانى عشرة ، وقد كان بالثغر في لاردة ، وقد

(١) فتح الطيب وهامشه ج ٤ ص ٤٤ الرناعم .

أقام فيها ثلاث سنين ، ثم قدم إلى قرطبة ، وخلع من ذلك سنة ثنتين وعشرين وهو آخر الأمويين بالأندلس (١) .

هذا هو الخليفة الأخير الذي كان ابن حزم وزيراً له ، ولكن يظهر أنه لم يستمر وزيراً له مدة أربع سنين ، وإلا شهرت إدارته وعرف أمرها ، واستبان سياسته ، فلعله نال هذه الوزارة أملاً ، وليس بين أيدينا ما ينبئ عن مقداره .

٤٨ — وإن هذا كان آخر عهد ابن حزم بالسياسة والوزارة ، فلم يعلم أنه كان وزيراً لأحد من بعد ذلك ، وفي الحقيقة أن هذا الخليفة كان هو آخر خلفاء بني أمية ، فلم يجتمع أمر لهم بعده ، ولذا قال المقرئ في ذلك « نخلعه (أى هشام المعتد بالله) الجند سنة اثنتين وعشرين ، وفر إلى لاردة فهلك بها سنة ثمان وعشرين وانقطعت الدولة الأموية من الأرض ، وانتثر سلك الخلافة بالمغرب ، وقام الطوائف بعد انقراض الخلائف ونزل الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالى بالجهات ، واقتسموا خطتها » .

ولقد كان ابن حزم يوالى الأمويين وقد كان يقبل الوزارة ليشد أزهرهم ، ويعاونهم في أمرهم ، ويعرض نفسه في سبيل ذلك للننى والأسر والسجن ، فلما انتهى أمرهم ، ولم يعد ثمة سبيل لعودتهم ، انقطع عن السياسة ، ولم يعد ينجب فيها ويضع ، وانصرف من بعد ذلك للدراسة والبحث والكتابة ونشر آرائه بالمناظرة أحياناً ، وبالقلم إن واثته الفرصة وبالرسائل يسطرها وبالكاتب المبسطة الوجيزة يكتبها .

رحلات ابن حزم

٤٩ — من وقت أن نزل الاضطراب بقرطبة ، سنة ٣٩٩ ، وأسرة ابن حزم في اضطراب لا يستقر لها مقام ، انتقوا من شرق قرطبة إلى غربها ، ثم انتقلت سنة ٤٠٤ من قرطبة إلى المرية ثم كان الننى والتغريب ، ولقد ذكر في آخر كتابه طوق الحمامة فقال : « أنت تعلم أن ذهني متقلب

(١) نفح الطيب ج ٤ ص ٥٠ .

وبالى مضطرب بما نحن فيه من نبو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير
الزمان ، ونكبات السلطان ، وتغير الإخوان ، وفساد الأحوال وتبدل
الأيام ، وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب
الآباء والأجداد ، والغربة في البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والفكر في
صيانة الأهل والولد ، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ، ومدافعة
الدهر ، وانتظار الأقدار ، لا جعلنا الله من الشاكن إلا إليه ، وأعادنا
إلى أفضل ما عودنا ، وإن الذى أبقي لأكثر مما أخذ ، والذى ترك أعظم
مما نحيف ، ومواهبه المحيطة بنا ، ونعمه التى نمرتنا لا تحصى ولا يؤدى شكرها
والكل منحه وعطاياه ؛ ولا حكم لنا فى أنفسنا ونحن منه وإليه مقلبين ،
وكل عارية راجعة إلى معبرها ، وله الحمد : أولاً وآخرأ ؛ وعوداً وبدءاً» (١)

٥٠ - هذه إشارة إلى رحلات ابن حزم ، ولم تكن اختيارية فى كثير
منها ، بل كانت إجبارية فى أحيان كثيرة ، فانتقاله إلى المرية كان طلباً
للاطمئنان والاستقرار ، وانتقاله من المرية إلى الحصن كان قسراً وقهراً ،
وانتقاله من منفاه إلى بلنسية كان اختياراً لتصرة الخليفة ، ثم عودته إلى قرطبة
كانت حينئذ إلى المغانى التى تربى فيها وترعرع .

ويظهر أنه كان فى بحبوحة من الرزق ، ولم تبلغ به الحال حد الضيق
فى العيش وإن أخذ منه كل طريف وتالد ، وقطعت مكاسب الآباء والأجداد ،
فقد كانت له ضيعات انتقل إليها فى قريته التى كان فيها أجداده التى كانت
من أعمال لبلة .

ويظهر أنه كانت له مساكن يملكها ببعض البلاد التى انتقل إليها كالمرية
وشاطبة وبلنسية وإشبيلية ، وإنه قد كانت عبارات تدل على ذلك فى
رسالة طوق الحمامة فهو يقول فيها :

« ولعندى بصديق لى له داره بالمرية ، فعنت له حوائج إلى شاطبة ،
فقصدها وكان نازلاً بها فى منزل مدة إقامته بها . . » .

فهذا يدل على أنه كان له منزل بالشاطبة ينزل به كلما أراد استجماماً أو طلباً للهدوء والاطمئنان ، فيكون انتقاله إلى شاطبة ليس من الانتقال الاضطرارى ، بل هو انتقال اختيارى حر ، إلا أن يكون ما يوجهه من اضطراب أو قهر غالب .

٥١ - وليس كل تغريب نال ابن حزم كان من السلطان سببه السياسة بل بعضه سببه العلم .

وقبل أن نذكر شيئاً من ذلك نذكر انتقاله إلى القيروان بالمغرب ، فإنه يثبت أنه أقام في القيروان أمداً اختلف فيه إلى علمائها واختلفوا إليه وناقشهم وناقشوه ، وتبادلوا أوجه النظر المختلفة ، فقد ذكر هو ذلك فقال :

« ولقد سألتى يوماً أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كوفى بالمدينة ، وكان طويل اللسان جداً مثقفاً للسؤال في كل فن » (١) .

فهذا الخبر يدل على انتقاله إلى القيروان وإقامته بها ، واستثناسه بعلمائها وعقد مجالس المناظرات بينهم ، ولم يذكر في طوق الحمامة سبب انتقاله إلى القيروان ولا سنة انتقاله إليها ، كما كان يذكر في كثير من الأخبار ، ويظهر أن انتقاله إليها كان اختياراً ، ولم يكن اضطراراً ، فلم يلجئه إليه أمير ولا وزير . ولو كان ذلك بلجاء لذكره كما هو الشأن في أخباره ، إذ يذكرها مع السبب صريحاً مكشوفاً ليكون معروفاً عند الناس ، ولا يهمه في ذلك مخط الناس أو رضاهم ، وأحداث النفي والحبس لا يضمن فيها بالذكر ، لأنه ذو نفس ذات حس قوى . كل ألم يترك فيها ندوباً فيذكرها عند ما يناسبها ، ولا يضمن على القرطاس ببيانها ، ليسجلها للأجيال فتذكر لأصحابها .

وإذا لم يذكر ابن حزم التاريخ فلنا نستنبط أنه لم يكن في آخر حياته ، وذلك لأن كتاب طوق الحمامة الذى سجل فيه هذه الوقائع لم يكن آخر كتبه أو من آخر ما ألف ، بل كان أول ما ألف ، وعباراته تدل على أنه كتبه ، ورقراق الشباب لا يزال في نفسه وجسمه ، ولقد ادعى بعض الباحثين أنه

أول كتاب ألفه وأنه ألف بين سنة ٤١٨ ، ٤٢٢ ولكننا لا نجد دليلاً على
القضيتين فلا نجد دليلاً على أنه أول ما ألف ، ولا نجد دليلاً على تعيين ذلك ولكنه
على أى حال كتب فى صدر حياته كما سنبين فى موضعه إن شاء الله تعالى :
٥٢ - ولقد كان ابن حزم ينتقل إلى البلاد بين الشاطبة ، والمرية
وقرطبة ، وبلنسية يدرس ويدارس ويختلب بآرائه ويبينانه نفوس الشباب
وقد كان له أثر واضح فى تفكيرهم ، حتى إن الباجى الذى التقى به فى
ميورقة ، قال عنه المقرئ : « لما قدم الأندلس وجد لكلام ابن حزم طلاوة
إلا أنه كان خارجاً عن المذهب ولم يكن بالأندلس من يشتغل بعلمه ،
فقصرت ألسنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه واتبعه على رأيه جماعة من أهل
الجهل ، وحل بجزيرة ميورقة فرأس فيها واتبعه أهلها ، فلما قدم أبو الوليد
كلموه فى ذلك فدخل إليه وناظره ، وشهر باطله ، وله معه مجالس كثيرة (١) .

وهذا الخبر له عدة دلائل :

أولها : أنه يعين السنة التى كان فيها ابن حزم فى ميورقة فإنها كانت
سنة ٤٤٠ ، لأن الباجى الذى ارتحل إلى الشرق وتعلم فيه علم الكلام والجدل
والفقه والحديث وغيره عاد إلى ميورقة سنة ٤٤٠ وقد غادر الأندلس فى
السادسة والعشرين بعد الأربعائة وعاد بعد ثلاث عشرة سنة أى سنة ٤٣٩ .

وثانيها : أنه يدل على أن ابن حزم كان انتقل إلى ميورقة ، لأن
له بها تلاميذ وأصدقاء ، وأن مذهبه وتفكيره قد كان لهما مجيب بين أهلها .

وثالثها : أنه يلحن بحجته على العلماء والفقهاء ، لأنهم كانوا عاكفين
على الفروع لا يدرسون سواها ، وهو كان يغلب عليهم بثقافته الواسعة ،
ويلحن عليهم بحجته البالغة .

ويدل ذلك الخبر فوق هذا على أنه لم يكن فى ميورقة مضيقاً عليه فى
فكره أو رأيه ، بل كان يتحدث بما يريد ولا يضيق عليه ذو سلطان إذ كان
يناقش مناقشة حرة ، ولم يدون التاريخ تلك المناظرات وهذه المجالس لنستطيع
أن نقرر أى المجادلين من أبى الوليد الباجى وابن حزم كان على حق .

٥٣ — وأنه يظهر من ثانيا الحوادث وملاحظة الأماكن المتقاربة أن ابن حزم كان يدارس وينشر آراءه حيثما حل واتجه. وأنه كان ينتقل بين بلنسية وميورقة لتقاربهما ، ويعود إلى قرطبة ، وقد وجد في ميورقة أتباعاً كثيرين ، حتى أنه رأس فيها وسيطر بفكره ويظهر أن الذي ممكن له في ذلك أنه كان له صاحب اسمه أحمد بن رشيق وكانت لهذا ولايتها . وقد توفي ابن رشيق سنة ٤٤٠ ، ويظهر أنه بعد موته ، قد ضعف أمر ابن حزم ، وتظاهر عليه الفقهاء كما تظاهروا من قبل واستعانوا بأبي الوليد الباجي الذي عاد من الشرق في هذا العام ، فناقش ابن حزم ، وانتصر عليه كما يقول المؤرخون .

وعندى أنه ما كان الانتصار بالحجة والبرهان ، بل كان بقوة السلطان ، فما أفلج عليه بحجة ، ولكن ذهب المناصر ، فبظاهر الفقهاء عليه ، وألبوا عليه السلطان ، وخرج من ميورقة لا مغلوباً في حجاج ، ولكن قد فقد النصير المؤيد ، ولم يعد الانتصار للحجة ، بل صار الانتصار لمن هو أكثر عدداً وأعز نفراً .

ولقد كان الذي يأخذه الفقهاء عليه أنه يخالف المذهب المالكي ويشن عليه الغارة ، ويضرب بأقوال المالكية في الرأي عرض الحائط ، لأنه يعتمد على النصوص ، ويحسب في زعمه أنها كل شيء .

إحراق كتبه وعودته إلى بلده

٥٤ — غادر ابن حزم جزيرة ميورقة بعد حلول الباجي بها ومناصرة أميرها بعد ابن رشيق للفقهاء الذين تألبوا عليه ، ولم تذكر كتب التاريخ ولا كتب التراجم إلى أين غادرها ، إلى قرطبة مقر رأسه ، أم إلى بلنسية أم إلى المرية أم إلى الشاطبة ؟ لعله مر على كل هذه المدائن مرتحلاً حاملاً علمه في صدره ، وكتبه على أحمالها ، ولسانه وقلبه صارمان صادعان بكل ما يعتقده ويؤمن به ، فقد كان كثير الرحلة في المدن الأندلسية ، وقد تجزأت الدولة في هذا الإبان إلى أجزاء على كل جزء أمير ، يتلقب باللقاب المحتصم ، والمعتضد إلى آخره حتى لقد قال أحد الشعراء بعد ذلك :

ومايزهدين في أرض أندلس أسماءاً مقتدر فيها ومعتضد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالأهر يحكى انتفاخاً صولة الأسد

كان ابن حزم يرتحل في مدائن تلك الدولة التي انقسمت إلى دويلات
والعدو يتربص بها الدوائر ، ولقد حل في إشبيلية عندما كان يحكمها المعتضد
ابن عباد ، من سنة ٤٣٩ إلى سنة ٤٦٤ .

٥٥ - والمعتضد هذا هو الذى أغرى بابن حزم ، فأنزل به أشد عقوبة
نفسية تنزل بالعالم العظيم . ولكن الذى خففها أنها نزلت بابن حزم ، وقد
مرسته التجارب ، وعرك الدهر حلوه ومره ، وشرب من الكأسين ،
وأحس بأنه في مستوى لانتاله الآلام ، مهما تكن حدتها ، ولا صنوف
الأذى مهما تكن قسوتها .

إن المعتضد هذا الذى تولى كبر الإحراق لكتب ابن حزم هو ابن
القاضى أبى القاسم محمد بن إسماعيل بن عباد اللخمي ، والقاضى هذا هو الذى
أنشأ ملك بني عباد ، إذ اختاره أهل إشبيلية أميراً عليهم في عهد بنى حمود
عندما ضعفوا ، وقد أدار إشبيلية وما حولها بمجلس شورى يختار من العلماء
وذوى الرأى . فدبر الأمر أحسن تدبير ، وكان صالحاً مصباحاً ، إلى أن
مات سنة ٤٣٩ .

فجاء بعد المعتضد هذا فجرى على سنن أبيه في إثارة الإصلاح وحسن
التدبير وبسط العدل ، مستعيناً بمجلس الشورى الذى أنشأه أبوه ولكنه
بدا له من بعد أن يستبد بالأمور وحده وواتته مع هذا المقادير ، وكان عنيفاً
صارماً حديد القلب ذا دهاء ، لا تقف في سبيل غاياته عاطفة إنسانية مهما
قربت . حتى إنه ليقتل ابنه إذا علم أنه يأتمر به ، ولقد قيل إنه في سبيل تسلطه
على الشعب ادعى أنه استمد الولاية من هشام بن الحكم المؤيد ، وأنه حى
يرزق ، ويقال إن الذى ادعى هذه الدعوى أبوه من قبله ، لأن الشعب في
إشبيلية ما كان يرضى أن يعيش من غير خليفة ، ولكى يسهل على القاضى
أبيه أن يبسط حكمه بسطة باسم ذلك الخليفة الموهوم على كل البقاع الأندلسية
التي تقطعت أوصالها ، ولا بد من جمعها ، وما كانت لتجتمع على غير

خليفة فصنع ما صنع ، وقد استمر ذلك الادعاء إلى سنة ٤٥٥ هـ فادعى موته وأنه عهد إلى المعتضد (١) هذا .

ولقد كشف ذلك ابن حزم وذكر وقت قيامه ونشره بين الناس في عباراته العنيفة القاسية التي لا تأبه بأحد . ولا يهمها إلا الحق تقرر ، فهو يقول في كتابه «نقط العروس» :

«أخلوقة لم يقع مثلها في الدهر فإنه ظهر رجل حصري بعد اثنتين وعشرين سنة من موت هشام بن الحكم المؤيد وادعى أنه هو ، فبويج له وخطب له على جميع منابر الأندلس في أوقات شتى ، وسفكت الدماء ، وتصادمت الجيوش في أمره» (٢) .

٥٦ — هذه كلمات موجزة تشير إلى حكم المعتضد هذا وخلقه وسياسته في الجملة ، ولقد كانوا يشبهونه بأبي جعفر المنصور من خلفاء بني العباس ، ولكنه كان يزيد عليه أنه لا يني عن يعاديه ، سواء أكان صغيراً أم كبيراً ، فهو يبلغه أن رجلاً كفيفاً يذكره بغير الخير ، فيصادر أمواله ، حتى يخلص الكفيف نجياً إلى مكة ، ويشتم في ذكره بالسوء فيلاحقه بالسم يدسه إليه .

وإذا كان إمام دار الهجرة مالك رضى الله عنه قد اضطهد في عهد أبي جعفر المنصور ، وضرب بالسياط ، فأمام الأندلس ابن حزم قد أحرقت كتبه في عهد المعتضد ، فكان التشابه في الجملة كاملاً .

ولكن في أى وقت كان ذلك الإحراق ، أكان عقب خروجه من ميورقة مباشرة فقد خرج منها سنة ٤٤٠ هـ أم كان إحراقها قبيل وفاته ؟ وقد توفي كما علمنا في ٢٨ من شعبان سنة ٤٥٦ هـ يظهر أن واقعة الإحراق كانت بين الزمنين فلم تكن غب انتقاله من ميورقة ، كما لم تكن قبيل وفاته . بل كانت بينهما . لأن الذين يذكرون خبر الإحراق يذكرون أنه آوى بعد

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٩٦ طبع التجارية

(٢) رسالة نقط العروس طبع سنة ٥١ ص ٨٣ حققها الدكتور شوقي ضيف

ذلك إلى مزارعه في لبلة . واستمر بها يؤلف ويذاكر التلاميذ إلى أن مات ،
ويندد بالإحراق وفاعليه في شعر لاذع :

٥٧ - ولا شك أن السبب الظاهر لهذا الإحراق هو تأليب الفقهاء
عليه ، وتحريضهم الأمراء ، وشكواهم من أنه يهاجم مالكا والأئمة الأربعة
ويخرج على الناس بفقته لا يتصل بفقته الأربعة بنسب أو سبب .

إن أولئك الأمراء الذين يكون لهم مطاعم إقليمية يجتهدون دائماً في
اتخاذ العلماء لهم في غاياتهم يرضونهم ما أمكنتهم الفرصة من الإرضاء ،
وما كان مثل المعتضد ليعمل على حماية ابن حزم وإرضائه وهو الواحد
المفرد وما معه من أنصار لا يتجاوزون بعض المعنيين بالعلوم عناية خاصة
الذين يجتهدون في الشريعة ويبحثون وراء الحقيقة وحدها ، وأولئك دائماً
عدد قليل ، لا يصل إلى حد الكثرة ، إنه بلاريب سيترجم إلى إرضاء
الفقهاء ؛ ولكنه لم يكتف بإرضائهم . بل تجاوز حد الإرضاء إلى ما يشبه
الانتقام لشخصه لا لغيره ، لأنه كان يمكن الإرضاء بمجرد الإبعاد عن
الأقاليم التي تحت سلطانه كما كان من قبل . أو يلزمه بالإقامة في بلد أسرته
ويكتفى بذلك التضيق ، أما تجاوز ذلك إلى إحراق الكتب ، فهو مبالغه
في الإرضاء ولا بد أن يكون الأمر فوق مجرد إرضاء الفقهاء ، وإن كان
الإرضاء هو السبب الظاهري على كل حال ، وقد أشار إلى ذلك في آخر
أبياته التي قالها في هذا المقام . فقد قال :

دعوني من إحراق رق وكاغد وقواوا بعلم كى يرى الناس من يدري
وإلا فعودوا للكتاب بداءة فكم دون ما تبغون لله من ستر
فإن هذا القول يشير إلى أن العنصر الظاهر هو أقوال الفقهاء ، ولكن
لا بد من أشياء أخرى فالأمراء مقاصد ، تكون هي المؤثرة ، ويتخذون
من الظواهر ستاراً لما يخفون .

٥٨ - لقد كان ابن حزم أموى النزعة متعصباً لهم شديداً في تعصبه ،
وكان وزيراً من وزراء أدراهم ويؤيد كل من يدعو إلى نفسه منهم وقد
(م ٤ - ابن حزم)

وأينا ذلك في صدر شبابه ، ومثل ذلك ممن له مواهب ابن حزم يجتهد ذوو الأمر في إبعاده عن العامة ، أو تصغير شأنه بينهم .

وفوق ذلك فإنه يظهر أنه وهو المؤرخ الذي كان يسجل وقائع عصره وما يجرى فيه لم يكن يسجل فيه ما يبغون ، فكان يكتب بعبارته اعتقاده وما يراه لا يخشى في ذلك لومة لائم ، ولا يهمه رضوا أو منخطوا ، وقد رأينا نموذجاً من ذلك فيما نقلناه من كتابه « نطق العروس » خاصاً بالمعتضد وأبيه ويسمى فعلهم الذي نسبته إليهم من نحل اسم هشام لرجل حصري ، وادعاء أنه هو هشام ، واستمرار ذلك الادعاء نيفاً وعشرين سنة يسمى ذلك « أخلوقة . لم يقع مثلها في الدهر » .

وإن هذا صورة مما كان يسجله على هؤلاء وغيرهم فكان العلاج لتلك الأمور الذي يسجلها هو إحراق الرق والكاغد ، ولذا يقول هو إنه ما أحرق علمه في صدره ، وأنه معه حيث ينتقل ، وإنه إن أحرق ما سجله فيه فسيسجله في غيره أو يحدث به الناس ، أو يموت في صدره :

فإن تحرقوا القراطاس لا تحرقوا الذي تضمنه القراطاس : بل هو في صدري يسير معي حيث استقلت ركائبي وينزل إذ أتوى ويدفن في قبري

٥٩ - ضاقت الأندلس بعلم ابن حزم ولسانه وقلمه ، أو بالأحرى. ضاق الأمراء ذرعاً بذلك ، فما كانت الأرض تضيق بالعلم الناضج ، أو لسان الصديق ، أو القلم المسجل للحقائق ، ولكن ضاقت صدور العلماء ومن يناصرونهم بذلك ، لأن فريق الفقهاء قد وضعوا أنفسهم في أفق محدود لا يعدونه وهو مذهب إمام دار الهجرة مالك ، وحسبوا أن الحق لا يعدوه . فإن تجاوزوه أحدهم إلى مذهب من المذاهب الأربعة التي تعترف الجماعة بها . ومن يخرج عن ذلك فهو المارق عن الحق المشنوء منهم مهما يكن مقدار اتصال قوله بالمصادر العليا للشرعة الإسلامية . وغير الفقهاء قد رأوا في ابن حزم من يخشى منه لسابق اشتغاله بالسياسة . ولنزلة أسرته . لأن مثله قد يطمع في الإمرة ، ولولائه للأمويين ، ونخشيت أنه يدعو إلى إعادتهم ليكف من غرب الأمراء ، ولأنه فوق ذلك عالم فقيه ينطق بالحق ، ويصك

به وجوه الناس لأنه لا يفرق بين أمير وسوقة ، ويعلم ما يقول بين العامة وصغار المتعلمين ، كل ذلك يجعله مخوفاً فلا بد من التضييق عليه وعلى فكره وحبس علمه في صدره ، لا يخرج منه إلى غيره ، وما زالوا به يرهقونه من أمره عسراً ، حتى آوى آخر الأمر إلى البلد الصغير الذي كانت فيه أسرته قبل أن تخرج منها إلى قرطبة ، وماتلى من الأمور فيها ، عاد إلى قرية أسرته منت ليشم التابعة لأونية من إقليم لبلة . وعكف على العلم يجد فيه العزاء ويجد فيه السراء بعد هذه البأساء ، ويحجى إليه صغار الطلبة يأخذون عنه ، ويلقى ، ويكتب ما يكتب ، حتى أخرج للأجيال تلك الكتب .

٦٠ - وقال ابن حيان في حال ابن حزم بعد أن صار هدف الناس بالأذى :

« طفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسبرونه عن بلادهم ، إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية لبلة ، وبها توفي رحمه الله سنة ست وخمسين وأربعمائة . وهو في ذلك غير مرتدع ، ولا راجع إلى ما أرادوا به بيت علمه فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتبسين منهم من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة يحدثهم ويفقههم ويدربهم ، ولا يندع المثابرة على العلم والمواظبة على التأليف ، والإكثار من التصنيف » (١) .

ويظهر أن ابن حزم ، وإن كان قد ضيق عليه في الإقامة وفي نشر آرائه ، لم يكن في ضيق من العيش ، فإن قرينته منت ليشم أو متلجتم كانت ملكاً له ولأسرته من قبله ، فقد قال عبد الله بن محمد العربي الأندلسي « القرية التي له على بعد نصف فرسخ من أونية يقال لها متلجتم وهي ملكه وملك سلفه من قبل » (٢) .

٦١ - انتهت رحلات ابن حزم إلى الإقامة في قرية يملكها أسلافه وآلت إليه ، وهو لا يئى عن البحث والدرس والتأليف ، وشباب طلاب العلم

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤٨ طبع الرفاعي

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤٠

الذين لا يحشون ملامة ، كما قال ابن حيان هم الذين يتناوبون مجلسه ، ويتلقون عليه ، ولم يذكر التاريخ المدة التي أقامها على تلك الحال ، ولو علمناها لاستطعنا أن نعرف أى مدة تلقى عليه صغار طلبة العلم ، وقد زهد في كل شيء إلا في العلم ، وبرم بالناس ، إلا الذين برئت نفوسهم من أغراض السلطان ، وعقولهم متفتحة مشرقة تتجه إلى آفاق أوسع مما ضيق به الفقهاء على أنفسهم ، وقد تم له الأمران في مثواه هذا أو في مثواه كما عبر المؤرخون ، فقد انصرف إلى العلم بكلية ، ولم تشغل حاجة المجادلين ضيق الأفق وقته ، وكان الشباب يقطعون البادية إليه ليتلقوا عليه ، فما كان يجيء إليه إلا من يطلب ورده ، ويصغى إليه بقلبه وسمعه ، وطائفة معدودة من هؤلاء أعز نفراً ، وإن كانوا أقل عدداً فإن الاعتبار في نشر العلم والفكر وتلقيح العقول بالأفكار الناضجة المستقيمة هو بقبول من يتلقون لا بعددهم ، فإن عشرة يتلقون علم العالم كما ينبغي أن يكون التلقى بحيث تشرب قلوبهم حبه ، وينالون ورداً صافياً ، ومنهلاً عذباً خير من مئات يأخذونه ، ولا يستسيغونه . أو يعلو على مداركهم فيذكرونه ، أو يتلقونه غير عابئين بما فيه .

فإذا كان الذين نفوا ابن حزم ، أو ألزموه البقاء في ضيعته قد أرادوا إطفاء نور العلم الذي انبعث بين جنديه ، فقد أراد الله سبحانه وتعالى إتمامه ، يجعله للطلابين له المقباين عليه ، وإن تلك الصفوة التي اختارها الله لثنتاب مجالسه هي التي نشرت عامه من بعده ، فطوى التاريخ ذكر الذين ناوه من الفقهاء ، وبقي اسمه لامعاً بين علماء المسلمين جميعاً ، بل بين علماء الإنسانية قاطبة .

وإذا كان ابن حزم قد ورث سلطناً وأموالاً ، وتولى الوزارة فكل ذلك طوى في ثنايا التاريخ . وبقي اسم العالم وحده نوراً يشق مجراه في ظلمات التاريخ .

معيشته

٦٢ - لم يكن ابن حزم في حاجة إلى وقت يشغله في طلب المال ، بل كان موفور الرزق من ضيعات خلفها له أبوه ، فقد كانت حياة أبيه حياة

وزير له مال وفير ، كانت له منازل في قرطبة في شرقها ومنازل في غربها ، وقد آلت إلى ابن حزم . ولابن حزم منازل في بعض البلاد التي نزلها ، وأقام فيها مدة طويلة ، أو كان يذتجعها للراحة والاستجمام ، أو للقاء العلماء والأمراء .

وإن العبارة التي أجمع المؤرخون عليها ، وهي أن القرية التي مات فيها كان يملكها آباؤه ثم آلت إليه ما كسبها ، تدل على أنه عاش موفور الرزق إلى أن انتقل إلى رحمة مولاه .

ولكن جاء في طوق الحمامة ما يدل على أن التغريب والسجن والاضطهاد قد ضيقا عليه مكاسب الآباء وذهبوا بالطريف والتالد ، وإن التوفيق بين تلك الأخبار وما جاء بقلمه في ذلك الكتاب سهل فإنه يصرح مع ذلك في طوق الحمامة بأنه قد بقى له فضل من المال ، ويحمد الله سبحانه وتعالى عليه ، وأنه إذا كان قد أصابه نقص في موارده ، أو ضاع بعض مكاسب آبائه فإن حاله لم ينزل إلى درجة الفقر أو القل ، بل كان طول حياته موفور الرزق . له أموال تدر عليه ما يكفيه بالمعروف الذي يليق بأسرته ، رضى الله عنه .

٦٣ - وإنه في جملة حياته كان يعيش في رافع العيش ، وإن قل نسبياً في بعض أوقات الزمان ، للسجن والتغريب وعدم قيام أحد على هذه الأموال ليُدوم درها ، أو لذهاب الفتن ببعض الدور التي كانت لأسرته في قرطبة ، وإن المناقشة بينه وبين الباجي وقد كانت في سنة ٤٤٠ أي بعد السجن والتغريب ليس فيها ما يدل على أن الفقر قد نزل به ، أو أنه نزل من عيشة الأغنياء إلى عيشة أوساط الناس الذين يعيشون عيش الكفاف أو أعلى منه قليلاً ، ويروى ياقوت في معجم الأدباء عن مناظرة جرت بينه وبين الباجي ، فيقول : « وجرت بينهما مناظرة فلما انقضت ، قال الفقيه أبو الوليد : تعذرني ، فإن أكثر مطالعتي كانت على سرج الحراس . قال ابن حزم : وتعذرني فإن أكثر مطالعتي كانت على منابر الذهب والفضة ، أراد أن الغنى أضيع لطلب العلم من الفقر » (١) .

وإن هذا الخبر يتضمن الدلالة على أنه لم يعيش في فقر حتى سنة ٤٤٠ ،
ولا ذكر حال الفقر الذي آل إليه ، ولم يذكر منابر الذهب التي يطالع عليها ،
وأن أكثر مطالعته حتى الساعة التي قال فيها ذلك القول كانت على تلك
المنابر ، ويدل هذا الخبر على أمر آخر يكشف عن مقدار إدراك ابن حزم
لأحوال النفوس ، فإنه بينما يرى الباجي أن توافر المال يسهل العلم ، يرى
ابن حزم أن كثرة المال وطيب العيش تسد مسالك العلم إلى النفوس فلا تتجه
إلى العلم ، فإن الجدة قد تسهل اللهو ، وتفتح بابه ، وإذا انفتح باب اللهو
سد باب النور والمعرفة ، فلذا تزداد الحياة وكثرتها تطمس نور القلب ، وتعمى
البصيرة ، وتذهب بحدة الإدراك .

أما الفقير وإن شغله طلب القوت فقد سدت عليه أبواب اللهو فأشرفت
النفس ، وانبثق نور الهداية . هذا نظر ابن حزم . أما نظر الباجي فإنه متجه
إلى الأسباب المادية من حيث تسهيل الحياة المادية من غير نظر إلى الأسباب
النفسية التي تتضمن أن الغنى يكون في كثير من الأحوال معه الانصراف
عن العلم إلى اللهو ، وقد توفرت ذرائعه .

٦٤ - وإن ابن حزم في هذا يشبه أبا حنيفة رضى الله عنه ، مع
فارق بينهما في أسباب الرزق فأبو حنيفة رضى الله عنه كان رجلاً غنياً بتجارته
وكان يفيض بكثير من أرباح هذه التجارة على الفقهاء وأهل الحديث بالكوفة ،
وابن حزم كان غنياً بمال أسرته الذي خلفته له ، وهو ضيعات ودور ، وقد
كانت الضيعات تدر عليه موفور الرزق ، وأسباب العيش ، وأبو حنيفة
لهذه الثروة التي كانت تدر عليه الدر الوفير لم يأخذ عطايا الأمراء ولا الخلفاء ،
لأن الله سبحانه وتعالى أغناه من سعته فلا يحتاج إلى أحد منهم ، وكذلك
ابن حزم فإنه لم يأخذ عطايا الأمراء الذين عاصروه ولكن اختلف السبب
كما اختلف سبب الامتناع ، فأبو حنيفة امتنع لعدم حاجته ، ولأنه ما كان
يوالى بنى العباس من ذات نفسه ، أما ابن حزم فامتنع لأن الأمراء في عصره
ما كان ينظر إليهم نظرة إكبار تسوخ له أن يطلب عطاءهم أو أن يقبله . فهو
وزير ابن وزير ، وما كان له أن ينظر إلى أمراء الطوائف أكثر من نظراته

إلى من دونه. أو من ليسوا أكبر منه وهم يأنفون من ذلك ، ولعل هذا من أسباب عداوتهم الشديدة .

٦٥ - ولقد كان بعض علماء عصره ينظرون إلى من يقبل هدايا ملوك الطوائف أو غيرهم نظرة استنكار، ولعل خصب الأندلس وكثرة خيراتها جعلت كثيرين من الفقهاء لا يعيشون عيشة القل ، بل لهم من فضل أموالهم ما يدر عليهم بعض الخير . ولذلك استنكر بعضهم فعل من يقبل الهدايا منهم ولقد كان الاستنكار سبباً في أن يتقدم ابن عبد البر معاصر ابن حزم مثبِتاً جواز أخذ الهدايا والعطايا من الأمراء مدافعاً عن نفسه في قبولها ، لأنه وجه إليه لوم بسبب ذلك . وثبت هذا الكلام فإنه يعطينا شيئاً من روح العصر ، وما كان يجري بين العلماء ، وهذا هو كما جاء في نفع الطيب :

« ذكر القرطبي في كتابه قمع الحرص بالزهد والقناعة ما صورته ، روي أن الإمام أبا عمر بن عبد البر رضى الله تعالى عنه باغى وهو بشاطبة أن أقواماً عابوه بأكل طعام السلطان وقبول جوائزه ، فقال :

قل لمن ينكر أكل طعام الأمراء
أنت من جهالك هذا في محل السفهاء

لأن الاقتداء بالصالحين من الصحابة والتابعين ، وأئمة الفتوى من المسلمين من السلف الماضين هو ملاك الدين ، فقد كان زيد بن ثابت ، وكان من الراسخين في العلم يقبل جوائز معاوية وابنه يزيد ، وكان ابن عمر مع ورعه وفضله يقبل هدايا صهره المختار بن أبي عبيد ، ويأكل طعامه ويقبل جوائزه . وقال عبد الله بن مسعود - وكان قد ملئ علماً - لرجل سأله فقال إن لي جاراً يعمل بالربا ، ولا يجتنب مكسبه الحرام يدعوني إلى طعامه أفأجيبه؟ قال : نعم لك المهنة وعليه المأثم ما لم تعلم الشيء بعينه حراماً . وكان الشعبي وهو من كبار التابعين وعلمائهم يؤدب بنى عبد الملك بن مروان ويقبل جوائزه ، ويأكل طعامه ، وكان إبراهيم النخعي وسائر علماء الكوفة والحسن البصري مع زهده وورعه وسائر علماء البصرة وأبو سلمة بن عبد الرحمن وأبان بن عثمان

والفقهاء السبعة بالمدينة حاشا سعيد بن المسيب يقبلون جوائز السلطان وكان ابن شهاب يقبلها ، ويتقلب في جوائزهم وكانت أكثر كسبه وكذلك أبو الزناد وكان مالك وأبو يوسف والشافعي وغيرهم من فقهاء الحجاز والعراق يقبلون جوائز السلاطين والأمراء وكان سفيان الثوري مع ورعه وفضله يقول : جوائز السلاطين أحب إلى من صلة الإخوان ، لأن الإخوان يمتنون والسايطان لا يمن . ومثل هذا عن العلماء والفضلاء كثير ، وقد جمع الناس فيه أبواباً ، ولأحمد بن خالد فقيه الأندلس وعالمها في ذلك كتاب حمله على وضعه وجمعه طعن أهل بلده عليه في قبول جوائز عبد الرحمن الناصر ، إذ نقله إلى المدينة بقرطبة ، وأسكنه داراً من دور الجامع ، وقربه وأجرى عليه الرزق من الطعام والإدام والناض . وله ومثله في بيت المال حظ ، والمسئول عن التخليط فيه هو السلطان . كما قال عبد الله بن مسعود ، لك المهنة وعليه المأثم ما لم تعلم الشيء بعينه حراماً . ومعنى قول ابن مسعود هذا قد أجمع العلماء عليه . فمن علم الشيء بعينه حراماً مأخوذاً من غير حله من الأشياء المتعينة غصباً أو سرقة أو مأخوذة بظلم بين لا شبهة فيه ، فهذا الذي لم يختلف في تحريمه وسقوط عدالة آكله وتملكه ، وما أعلم من علماء التابعين أحداً تورع عن جوائز السلطان إلا سعيد بن المسيب بالمدينة ومحمد بن سيرين بالبصرة ، وهما قد ذهبا مثلاً في التورع وسلك سبيلهما في ذلك أحمد بن حنبل ، وأهل الزهد والورع والتقشف رحمة الله عليهم أجمعين ، والزهد في الدنيا من أفضل الفضائل .

ولا يحل لمن وفقه الله تعالى وزهد فيها أن يحرم ما أباح الله منها . ، والعجب من أهل زماننا أنهم يعيبون بالشبهات وهم يستحلون المحرمات ومثالمهم عندي كالذين سألوأ عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن المحرم يقتل القراد ، فقال للسائلين : من أنتم ؟ قالوا : من أهل الكوفة . فقال : تسألون عن هذا وأنتم قتلتم الحسين بن علي رضى الله عنهما . وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما أتاك من غير مسألة فكله وتموله » وروى أبو سعيد الخدري وجابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم معناه . وفي حديث أحدهما : « إنما هو رزق رزقه الله تعالى » وفي لفظ بعض الرواة « ولا ترد

على الله رزقه » وهذا كله مبنى على ما أجمعوا عليه . وهو الحق . فمن عرف الشيء المحرم بعينه فإنه لا يحل له » (١) .

٦٦ - سقنا هذا الكلام مع طوله ، لأنه يعطينا صورة عن روح العصر الذى كان يعيش فيه ابن حزم من حيث نظرة الناس فيه إلى العلماء ، واختلاف العلماء فيه فى الأخذ من مال السلطان ؛ فأما الناس فمنهم كما يقول ابن عبد البر - صديق ابن حزم الذى كان يئنه نفسه - : من يتناولون المحرمات ، ويبيعون العلماء بالشبهات بل بالمباحات ، وإن ذلك شأن العصاة فى أكثر الأحوال ، يعيبون الأتقياء بإثارة الشبهات حولهم ليبرروا معاصيهم أمام أنفسهم ، إن كان لهم بقية من وجدان ، أو أمام الناس إن لم يكن عندهم بقية من حياء .

وأما العلماء فمنهم من بلغ به الورع حداً حرم فيه المباح على نفسه ، أو على الأقل ما فيه شك ، فهو بدل أن يختار طريق إمام دار الهجرة وشيخ المحدثين مالك الذى كان يقبل عطايا الخلفاء يختار طريق إمام الأثر أحمد ابن حنبل الذى حرم على نفسه مال أولى الأمر من غير تمرد أو عصيان .

وابن حزم لم يكن من الفريقين ؛ لأنه استغنى عن مال السلطان ، فلم يأخذه لا لأنه زاهد فيه أو يعتقد أنه حرام ، بل لم يأخذه ، لأنه لم يحتاج إليه .

ولعل ذلك الاستغناء كان سبباً من أسباب الاستعلاء والتسامى ، فأثار ذلك حققد الأمراء والعلماء معاً .

وفى الحق إن ابن حزم كرمه الله ، فأعطاه نفساً أبية تعف عن الدناير ، وسلح تلك النفس فى إياها بالمال موفوراً ، أو على قدر كفاية مثله فلم ترمضه حاجة الفقر ، وأعطاه الله تعالى خلقاً قوياً جعله ينطق بالحق ؛ لا يمارى فيه ، ولا يجارى أحداً فى قول من غير إيمان ؛ وأعطاه سبحانه وتعالى فكراً حراً ، يفكر فى كتاب الله وسنة رسوله غير مأسور بفكرة قالها غيره ، أو جامد على مذهب من المذاهب .

٦٧ - عاش ابن حزم بين الناس غنياً عنهم ، ولقد بينا أنه مع غناه لم ينعم بطراوة العيش ، بل كانت مع النعيم غيايات السجن ، وآلام الاغتراب ، وآلام ظن الناس ، فلا يصح أن يقال إنه كان امرأاً لاهياً ، بل كان يتخذ المال عدة وذخيرة لدفع بلايا الأيام ومعونة الأصدقاء ، فاتخذة أداة عصمة ، ولم يتخذة أداة شهوة . بل إن تقلب حاله ، وذهاب أكثر هذه الأموال كان دافعاً له لأن يفهم أن المال ظل زائل وعرض حائل وأن الآخرة خير وأبقى ، فانصرف إلى طلب ما عند الله ، بدل أن يلهو بفضله ماله ، وقد أدرك هذا قيمة المنابر من الذهب فكان الغنى العفيف الشاكر ، ولم يكن اللاهى الكافر بأنعم الله عليه ، انظر إليه وهو يتكلم عن قصوره بقرطبة ، فهو يقول : « ولقد أخبرني بعض الرواد من قرطبة أنه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها ، وقد امحت رسومها ، وطمست أعلامها ، ونصبت معاهدها وغيرها البلى ، وصارت صحارى مجذبة بعد العمران ، وفيافي موحشة بعد الأُنس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن ، وشعاباً مفزعة بعد الأمن ، ومأوى للذئاب ، ومعازف للغيلان ، وملاعب للجنان ، ومكانم للوحوش بعد رجال كالليوث وخرائد كالدى ، تفيض لديهم النعم الفاشية ، تبدد شملهم ، فصاروا في البلاد أيدي سبا ، فكأن تلك المحاريب المنمة ، والمقاصير المزينة التي كانت تشرق لإشراق الشمس ، ويجلو الهموم حسن منظرها حين شملها الخراب وعمها الهدوء ، كأفواه السباع فاغرة ، تؤذن بفناء الدنيا وتربك عواقب أهلها ، وتخبرك عما يصير كل من تراه قائماً فيها ، وتزهد في طلبها بعد أن طالما زهدت في تركها » (١) .

وهكذا ترى أنه وإن لم يذق طعم الفقر كلياً ، فقد ذاق طعم الحرمان نسبياً . وانتهى من ذوقه الحرمان ، لا إلى طلب الممنوع واتباعه ، بل زهد في الطلب وقنع بالباقي ، وعلى ذلك يصح أن يقال : أنعم الله على ابن حزم العالم المتقن بنعمتي الغنى والفقر ، فوجد بالغنى العيش الكريم موفوراً ، فلم تذلل نفسه منة العطاء ، ووجد بالحرمان من أكثر من ماله ، وبقاء أقله لذة الصبر والزهد في طلب الدنيا .

وهكذا عاش ما عاش ذلك العالم العظيم يجاهد الظلم ويجاهد الجحود والجهل ثم يجاهد مع ذلك هوى النفس، وهو الحياة وانتهى من الحياة وقد اعتصم بالبادية وهو المنتصر على نفسه وعلى الناس معاً ، ثم ثوى إلى مقبرة الأخير في الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة ٤٥٦ هـ رضى الله عنه .

علم ابن حزم

٦٨ - لم يعرف التازيخ قبل ابن حزم عالماً بجمع بين ضروب العلم المختلفة ما جمعه ابن حزم . فهو الكاتب الأديب . وله خوض في علوم الفلسفة والمنطق ، وكان جريئاً فيها كما كان جريئاً في غيرها . فهو يخطئ أرسطو في منطقته وينهج في المنطق منهاجاً يخالفه : ويتقصى التاريخ ويدونه متحريراً الحقيقة ، وهو بذلك المؤرخ العميق النظرة ، ويكتب في أدق أجزاء التاريخ وهو الأنساب ، ويخرج من كل ذلك العالم المحقق المستوعب .

وهو مع كل هذا المحدث العظيم الذى يجمع أشباه الحديث ، فيحفظها وإذا كان قد أخذ الناس عليه أنه قد أدخل عليه أحاديث فإن ذلك لا يمنع عظم حفظه وإحاطته ومعرفته لأخبار الرجال وأحوالهم ، وهو الفقيه الذى أحيا علم الظاهر ، أو بعبارة أدق دلالة : أحيا علم الكتاب والسنة . وبين عمومها وشمولها لأحكام الأحداث التى تجرى بين الناس مهما يتغير الزمان وإذا كان قد اختار المنهاج الظاهرى منهاجاً فذلك لم يكن تقليداً . بل لأنه المنهاج الوحيد الذى يتمكن به من بيان أن أحكام القرآن والسنة سائغة للواردين بينة للقاصدين من غير أن يرتفعوا في زعمه قياس أو تأويل عقل بأمر غريب عنها ليس منها . كما يقرر هو . فإنه ما دام يطلب علم الكتاب والسنة وحدهما من غير حمل عليهما . فلا مناص له من أن يختار رأى الظاهرى منهاجاً له .

٦٩ - وهو فوق ذلك العالم بالملل والنحل في غير الإسلام . والعلم بالفرق الإسلامية ، وأهل النجاة منها ، والعلم بوجوه الرد على غير المسلمين ، والعلم بالفرق بين الفرق معرفة دقيقة ، وإنه ليناقشها بطريقته الصريحة الحرة غير سائر وراء أحد ، ولا ماتفت لقول قاله عالم مهما تكن منزلته ما دام يخالف ظاهر الكتاب والسنة ، أو يأتي بقول لا يشق منهما . ولا يعتمد فيه

على صريحهما ، هو في ذلك يبين للناس أنه لا يقصد في علم العقائد إلا ما كان ضاحياً بيناً ولا يقصد إلى المناهج المعقدة المتأثرة بمناهج اليونان ، أو هي في ذاتها اقتباس منها .

ثم هو يناقش الفلاسفة ، ويسبق الغزالي إلى مناقشتهم وإدحاض حججهم ، ويبين بطلان اعتقاداتهم بأدلة منطقية من جنس أدلتهم .

وهكذا لا نجد باباً من أبواب العلم الإسلامي إلا خاض فيه ابن حزم خوض المعارف بمراميه ، المدرك بمغازيه ، فيقبل الحق الذي يعتقدده حقاً ، ويرد في عنف ما يراه باطلاً ، ويرد المسيبات إلى أسبابها . والنتائج إلى مقدماتها ، والأقوال إلى غايتها في قلم مبین مصور ، وعبرة صريحة واضحة نيرة .

٧٠ - ولم ينكر على ابن حزم تلك المنزلة من العلم أحد من معاصريه سواء أكانوا مخالفين له أم كانوا مناوئين ، ولقد قال في ذلك ابن حيان معاصره ، وليس ممن ينظرون إليه نظرة عاطفة :

« لم يكن بالسليم من اضطراب رأيه . ومغيب شاهد علمه عند بقائه إلى أن يحرك بالسؤال فيتفجر منه بحر لا تكدره الدلاء . »

ويقول في ذلك أيضاً (١) :

« ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة ، وأخبار مكتوبة ، وله مصنفات في ذلك معروفة من أشهرها في علم الجدل كتابه المسمى كتاب الفصل بين أهل الآراء والنحل ، وكتاب الصادع والراذع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين ، وكتاب الرد على من قال بالتقليد . . . إلخ كتبه » (٢) .

ولقد جاء في نفح الطيب : « قال صاعد في تاريخه : كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعالم الإسلام ، وأوسعهم معرفة ، مع توسعه في علم

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤٩ .

(٢) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٥٦ .

اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار ، أخبرني ابنه الفضل أنه اجتمع بخط أبيه من تواليفه نحو أربعائة مجلد . . قال الذهبي . « كان إليه المنتهى في الذكاء وحدة الذهن ، وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب ، والملل والنحل والعربية والآداب والمنطق والشعر مع الصدق والديانة ، والحشمة والسؤدد والثروة ، وكثرة الكتب » قال الغزالي رحمه الله تعالى : « وجدت في أسماء الله كتاباً لأبي محمد بن حزم يدل على عظم حفظه ، وسيلان ذهنه » (١).

ويقول فيه عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب « له مصنفات كثيرة جليلة القدر ، شريفة القصد في أصول الفقه وفروعه ، على مهيبه الذي يسلكه ، ومذهبه الذي يتقلده . وهو مذهب داوود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري ، ومن قال بقوله من أهل الظاهر ، ونفاة القياس والتعليل ، بلغني عن غير واحد من علماء الأندلس أن مبلغ تصانيفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المخالفين - نحو أربعائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة ، وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في مدة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري فإنه أكثر أهل الإسلام تصنيفاً » (٢) .

٧١ - تتضافر كل الروايات والأخبار على عظم منزلة ابن حزم العلمية ، وأنه أكثر علماء الإسلام تصنيفاً وتأليفاً . وعلى أنه عالج العلوم الإسلامية كلها ، وقد قرروا أنه بمنزلة أبي جعفر بن جرير الطبري من حيث كثرة التأليف ، ولكن يختلف عن أبي جعفر في نوع التأليف ؛ فأبو جعفر كان أكثر تأليفه في الأخبار والتاريخ والتفسير والرواية ، وله قدم في الفقه والحديث فإذا كان له كتاب اختلاف الفقهاء فإنه لا يرتفع إلى مقام ابن حزم في الفقه والأصول ، وفوق ذلك فإن ابن جرير لم يعرف بالمجادلة في الملل والنحل بالقدر الذي علم لابن حزم ، ولكل منهما فضله ومقامه . ولانقصد بهذا الغرض من مقام ابن جرير وأثره في الإسلام وحفظه لتاريخه ، ولروايته تفسير القرآن الكريم .

(١) نفح الطيب ج ٦ ص ٢٠٤ طبع فريد الرفاعي

(٢) المعجب ص ٤٧

٧٢ - ويظهر أن ابن حزم عنى عناية خاصة بكل ما يتصل بالآداب والنقد من علوم اليونان وغيرهم ، فإن صاحب المعجب يذكر أن ابن حزم كان يعلم صناعة الخطابة ، فهو يقول : « ولأبى محمد بن حزم هذا منصب وافر من علم النحو واللغة وقبسم صالح من قرض الشعر ، وصناعة الخطابة » (١) ، وأن هذا يدل على أنه كان يدرس الخطابة نظرياً ، ويعالج تطبيق قواعدها عملياً ، فإن علم الخطابة كانت أصوله قد وضعت من قبل في كتاب الخطابة لأرسطو . وقد عرف عند العرب في كتاب الشفاء لابن سينا ، فإن قسم المنطق من كتاب الشفاء لابن سينا فيه تلخيص لكتاب الخطابة لأرسطو . وكتاب نقد النثر لابن قدامة كان معروفاً قبل ذلك ، فإذا كان ابن حزم قد درس علم الخطابة كما تدل على ذلك عبارة صاحب المعجب ، فإنه بذلك يكون قد اطلع على الفلسفة اليونانية وانتفع بما هو صالح للانتفاع منها .

٧٣ - وأخيراً فهذا ابن حزم في مقامه العلمي قد أجمع العلماء على سعة علمه ، وكثرة إنتاجه وقد آن لنا ونحن نكتب في حياته أن نتصدى بالبيان للمهيات والأسباب التي أنتجت ذلك العالم الجليل بتوفيق الله تعالى ، إنه لا بد في نظرنا - لتكامل علم العالم من عناصر أربعة - أولها المواهب الشخصية المواتية - والثاني - الشيوخ الموجهون - والثالث العمل في الحياة الذي يجعله متوافراً على العلم - والرابع - البيئة العلمية التي تظله وتوجهه . ولنا نتولى كل عنصر من هذه العناصر بالبيان .

١ - صفاته

٧٤ - إن مواهب العالم هي الدعامة الأولى لطلب العلم ، وهي المفتاح الذي يفتح به باب المعرفة وهي الوعاء الذي ينبثق منه نور العلم ، فإذا لم يؤت الله امرءاً مواهب تنزع إلى العلم ، وطالب الحقيقة في ناحية من النواحي ، فأولى به ثم أولى أن يتجه أو يوجهه ذوه إلى أبواب الفكر الذي يتجه به إلى الصناعات والأعمال الحسية ، بدل أن يتجه إلى الأعمال العقلية ولكل

مفضل ولكل ثمرة والجماعات محتاجة إلى النوعين من الناس فلولا العلماء الذين يطلبون الحقائق ويغوصون لإدراكها لجمدت الإنسانية على حالها الأولى من البداوة ولبقيت في أدنى معيشة وأدنى لون من ألوان الحياة ولولا الفريق الثاني ما كثر العمران ، بل ما توافرت أسباب الحياة لأى إنسان إلا أن يعيش كما يعيش المتأبد في القفار .

٧٥ - وإن ابن حزم قد آتاه الله من الصفات ما يمكنه من فتح نور المعرفة والاستضاءة به والاتجاه معه إلى أن قضى نحبه . وكل تخيله ومواهبه تجعل منه العالم الذى فاضت بحوثه ، وتناقلت الأجيال كتبه وكان له لون خاص قائم به في الفكر الإسلامى ، قد تميز به ولم يشركه فيه سواه ،

وأولى هذه الصفات أو تلك المواهب حافظة قوية مستوعبة جعلته يستولى على أبواب العلم استيلاء ، فإن الحافظة القوية هى السبيل الأول الذى يمكن العالم من السيطرة الفكرية على ما يقرأ بحيث يربط أقصاه بأدناه وأوله بآخره وأجزأه بعضها ببعض ، فيوأم بينها إن كانت متناسقة متلاقية ويبين التنافر فيها إن كانت غير متآخية ٥

وقد آتى الله سبحانه وتعالى ابن حزم حافظة واعية فقد حفظ أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورتب مصابرها ، وارتفع في ذلك إلى مرتبة الحفاظ الكبار ، وعلم من آثار التابعين والصحابة ما يجعله فريد وحده في المعرفة بفقههم ، واستخراج الأحكام ، والبناء عليها بما يتسع له منهاجه الفقهى . وكان حافظاً لسير الأولين يربط علومه التى استحفظها ، ووعاها بعضها ببعض في تناسق فكري اختص به . من بين معاصريه من العلماء والفقهاء ٥

ولقد كان معاصروه والمؤرخون له يعجبون من قوة حافظته وعظم إحاطته ، وكثرة استيعابه ٥

٧٦ - وكان له مع ذلك بديهة حاضرة ، تجيء فيها أرسال المعانى في وقت الحاجة إليها ، وتنتال عليه انثيالاً فتسحقه في الجدال ، وتنصره في النزال

الذى كان يختار خصومه مع من يؤيدهم من الأمراء والحكام ميدانه ،
فما يبلغون شأوه ، ولا يصلون إلى غايته .

ويذكر الذهبي في تذكرة الحفاظ أنه ذكر لابن حزم قول من يقول :
« أجل المصنفات الموطأ ، قال : بل أولى الكتب بالتعظيم الصحيحان ،
وصحيح سعيد بن السكن والمنتقى لابن الجارود ، والمنتقى للقاسم بن أصبغ
ومصنف الطحاوى . ومسند البزار ، ومسند ابن أبي شيبة ، ومسند أحمد
ابن حنبل ، ومسند ابن راهويه ، ومسند الطيالسى ، ومسند الحسن بن
سفيان ، ومسند عبد الله بن محمد المسمى ، ومسند يعقوب بن شيبة ،
ومسند على بن المدينى ، ومسند ابن أبي غرزة ، ثم بعدها الذى فيه كلام
غيره مثل مصنف عبد الرزاق ، ومصنف أبي بكر بن شيبة ، ومصنف بى
ابن مخلد ، وكتاب محمد بن نصر المروزي ، وكتاب أبي المنذر — الأكبر ،
والأصغر ، ثم مصنف حماد بن سلمة . ومصنف سعيد بن منصور ، ومصنف
وكيع ، ومصنف الفريابي وموطأ مالك بن أنس ، وموطأ ابن أبي ذؤيب ،
وموطأ ابن وهب ، ومسائل أحمد بن حنبل ، وفقه أبي عبيد ، وفقه
أبي ثور » .

وهكذا وإن هذا لا يدل على قوة الحافظة فقط ، بل يدل مع ذلك ،
على أمرين :

(أحدهما) : الاستيعاب والاطلاع والموازنة بين كل ما قرأه ،
وإنه لكثير .

(وثانيهما) : حضور البديهة . واستحضار المعلومات في وقت الحاجة
إليها ، والمصارعة بالإجابة عند الحاجة ،

وهذا الخبر يدل فوق ذلك على أنه ينظر في الكتاب إلى مقدار ما اشتمل
عليه ، فإن الذين يفضلون موطأ مالك ينظرون عند تفضيلهم إياه إلى قوة
سنده وسبقه ، لا إلى مقدار ما اشتمل عليه ، وأما ابن حزم فلا ينظر ذلك
النظر الإضافى ، إنما ينظر إلى مقدار النفع فى ذاته ، ولا شك أن مجموعة
الآثار التى اشتمل عليها الموطأ دون أكثر الموسوعات التى ساقها .

٧٧ — وإن ابن حزم مع هذه البديهة الحاضرة التى تسعفه بالمعلومات

الشاردة في وقت الحاجة إليها ، وتلك الحافظة الواعية المستوعبة ، مع هاتين الميزتين قد أوتى عمق تفكير وغوصاً على الحقائق ، وقوة تأمل ، لا يكتفى من الظواهر حتى يتعرف ما وراءها . ولا يترك المسببات حتى يعرف أسبابها ، فهو لا يكتفى بالاستقراء والإحصاء ، حتى يعرف كل مسألة ليعرف أسرارها ، ولا يكتفى بمعرفة الوقائع حتى يعرف بواعثها والدافع إليها ، وإن ذلك يتجلى كل التجلي في دراسته النفسية ، وبعض دراساته الفلسفية والكلامية ، فثلاً لا يكتفى عند دراسته للفرق الإسلامية المختلفة بدراسة آراء هذه الفرق ، والأدلة التي تسوقها لهذه الآراء ، بل يدرس البواعث النفسية والاجتماعية التي جعلت الفرق تكثر وتشعب ، ويشير إلى البواعث التي جعلها تختار تلك الآراء ، فهو يقرر أن الفرس وغيرهم عندما دخلوا في الإسلام منهم من أراد أن يثأر لفقد دولته ببث أفكار بين المسلمين ليست من دينهم ، ليفسد عليهم أمرهم ، ثم يسوق البواعث مفصلاً موضحاً على ما سنشير إليه في موضعه .

وإنك تراه في رسالة طوق الحمامة يرد الظواهر إلى بواعثها النفسية محاولاً في ذلك أن يكشف عن النواميس النفسية التي تسير الإنسان في عواطفه الإنسانية نحو كل جهال .

وتجد مثل ذلك ، بل أوضح وأبين في رسالته «مداواة النفوس» التي هي علاج نفسى لعبوب الأخلاق ، انظر إليه وهو يتكلم في الفضائل تجد النظر العميق الجامع ، فيقول مثلاً : « من العجائب أن الفضائل مستحسنة ومستثقلة ، والردائل مستقبحة ، ومستحبة » (١) .

وانظر إليه يصف المعجبين بأنفسهم « ولقد تسببت إلى سؤال بعضهم في رفق ولين عن سبب علو نفسه ، واحتقاره للناس ، فما وجدت أن زاد على أن قال لي أنا حر لست عبداً لأحد فقات له أكثر ما تراه يشاركك في هذه الفضيلة ، فهم أحرار مثلك . » فلم أجده عنده زيادة ، فرجعت إلى

(١) رسالة مداواة النفوس ص ٦٦ طبعة سنة ١٣٢٣ بدمشق .

تفتيش أحوالهم ومراعاتها ، ففكرت في ذلك سنين ؛ لأعرف السبب الباعث لهم على هذا العجب . . . فلم أزل أختبر ما تنطوى عليه نفوسهم بما يبدو من أحوالهم ومن مرامهم من كلامهم ، فاستقر أمرهم على أنهم يقدر أن عندهم فضل عقل وتميز رأى أصيل ، ولو أمكنهم الأيام من تصرفه لوجدوا فيه متسعاً ، ولأداروا الممالك الرفيعة ولبان فضلهم على سائر الناس ، ولو ملكوا مالا لأحسنوا تصرفه فمن ها هنا تسرب التيه إليهم ، وسرى العجب فيهم» (١) .

وهكذا تراه يكتفى بالظواهر حتى يدرس الأسباب ويسير على ذلك المنهج في كل ما يكتب ، سواء أكان يكتب في الأخلاق أم التاريخ — أم كان يكتب في الفقه ، فهو ذو فكر عميق غواص يبحث عن الحقائق في مواطنها .

٧٨ — وإنه وقد آتاه الله هذه المواهب الفكرية يؤمن كل الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي وهبها له ، وأن عليه شكره بالقيام بحقه ، وأنه إن لم يقم بحقها أو اغتر بها فإنه يكون كافراً بها ، ويوجه اللوم الشديد إلى الذين يغترون بمواهبهم ، فيقول رضى الله عنه : « وإن أعجبت بعلمك ، فاعلم أنه لا خصلة لك فيه ، وأنه موهبة من الله مجردة وهبك إياها ربك تعالى ، فلا تقابلها بما يسخطه فلعله ينسيك ذلك بعلة يمتحنك بها تولد عليك نسيان ما علمت وحفظت ، ولقد أخبرني عبد الملك بن طريف ، وهو من أهل العلم والذكاء واعتدال الأحوال ، وصحة البحث أنه كان ذا حظ من الحفظ عظيم ، لا يكاد يمر على سمعه شيء يحتاج إلى استعادته . وأنه ركب البحر مرة . فر فيه هول شديد أنساه أكثر مما كان يحفظ وأخل بقوة حفظه إخلالاً شديداً لم يعاوده ذلك الذكاء بعد . . وأنا أصابتنى علة فأفقت منها . وقد ذهب ما كنت أحفظ إلا مالا قدر له . فما عاودته إلا بعد أعوام . واعلم أن كثيراً من أهل الحرص على العلم يجدون في القراءة والإكباب على الدرس والطلب . ثم لا يرزقون منه حفظاً ، فليعلم ذو العلم أنه لو كان بالإكباب وحده

لكان غيره فوقه . فصيح أنه موهبة من الله تعالى . فأى مكان للعجب هاهنا ؟
ما هذا إلا موضع تواضع وشكر لله تعالى ، واستزادة من نعمه . واستعاذة
من سلبها « (١) » .

٧٩ - هذه مزايا فكرية ، امتاز بها ذلك الإمام العظيم . وإنه بجوار
هذه المزايا الفكرية كانت عنده صفة أخرى لازمة للعلماء وهى الصبر والجلد
والثابرة . لقد جد ابن حزم فى طلب العلم وتحصيله ، وانصرف إليه بكليته ،
ولم يجعل من نفسه فراغاً لغيره ، لأنه وجد أن ذلك سبيل علوه . وهو فوق
ذلك سبيل الله تعالى ، فإن من طالب العلم لله وصل إلى مبتغاه ، وهو أسمى
غاية . ونال العلو به بين الناس فيجمع الله له حظ الدنيا والآخرة .

إن ابن حزم نشأ فى بيت وزارة كما رأينا . وما إن شب عن الطوق
وأدرك الدنيا ، وتطلعت نفسه لما فيها حتى رأى الدهر يقلب لأبيه ظهر
المجن ، والفتن تضرب بجراتها ، فتزعج مقامهم ، فى سنة ٣٣٩ هـ أى عند
بلوغ ابن حزم الخامسة عشرة من عمره وقعت الفتن التى اضطرتهم إلى
هجر دورهم ، والانتقال إلى دور أخرى لهم . ثم مات أبوه ثم اضطروا من
بعد ذلك إلى الانتقال من قرطبة إلى المرية ثم التطواف من بعد مغرباً
أو مختاراً وإن هذا أقنعه منذ صباه بأن السياسة مركب خشن ، وأن ما يناله
ذو الطمع فيها من خيراتها ، يهون بجواره ما ينتابه من جراتها ولذلك انصرف
منذ صباه إلى العلم ، ولم يمنعه من طلبه سجن ولا تغريب ، وجعل همه ذلك
الطلب لله لا لأحد سواه ، ولذلك جد فيه وصبر فى طلبه على ما كان يلقاه
من أذى الأمراء ، وتسوى السمعة والنفي من الأرض والانتقال من إقليم
إلى إقليم ، ولما حرقوا كتبه ، لم يزد ذلك إلا انصرافاً إليه وتدوين ما فى
صدره من جديد . وذلك كله ، لأنه جعل همه العلم والتقرب إلى الله ببيان
الحق والنطق به . ولذا يقول : لذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة
المجتهد لله عز وجل باجتهاده أعظم من لذة الآكل بأكله والشارب بشربه
والكاسب بكسبه واللاعب بلعبة والأمر بأمره ، وقد نال لذة العلم والحكيم

لمجتهد لله عز وجل ثم يقرر أن طلب العلم لا يقصد به الاستعلاء بل الاجتهاد لله ، وطلب الآخرة الباقية لا الدنيا الفانية هو غاية الغايات للإنسانية العالية ، فيقول « ليس في العالم منذ كان إلى أن يتناهى - أحد يستحسن المهم . ولا يريد إلا طرحه عن نفسه فلما استقر في نفسى هذا العلم الرفيع ، وانكشف لى ذلك السر العجيب . وأثار الله لفكرى هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد المهم الذى هو المطلوب النفيس . . . فلم أجدها إلا فى التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة » (١) .

عندما وصل ابن حزم إلى هذه الحقيقة انصرف إلى العلم الإسلامى بكيلىته فصبر على طلبه . وصبر على نشره وصبر على أذى الناس فى الجهر بالحقيقة التى طلب بها ما عند الله سبحانه وتعالى .

وإذا كان ابن حزم قد انصرف إلى الله ليبعد همومه وأحزانه ولم يجد سبيلاً لترك المهم والحزن خيراً من ذلك . فإن الله سبحانه وتعالى قد وهبه الإخلاص كله ، واتجه إلى طلب الحقيقة اتجاهاً مستقيماً لاعوج فيه ولا الثواء ليس له وراء طلبها مأرب ، ولا بعدها غاية أو مطلب إلا رضا الله سبحانه . وفى الحكمة المشرقية أن الاتجاه المستقيم إلى طاب الحق ينير البصيرة فيلقى الله سبحانه وتعالى نوراً فى قلبه ، وهذا النور يصل إلى الحقائق فتكون معلء فكره وتوجه قوله وعمله وفكره . فلا يعمل إلا خيراً ولا يفكر إلا فى خير . وبذلك يكون العالم صادق النظر . لأنه أوتى صدق الطلب .

٨٠ - وإن ابن حزم فوق الإخلاص فى طلب الحقيقة قد كان يعلم أنه يطلب علم الدين . ومن طاب علم الدين كان الإخلاص له أزم . والاتجاه إلى الله فى طلبه أعظم ، وكذلك كان شأنه ، كان اجتهاده فى طلب الحقيقة وكان اجتهاده فى طلب علم الدين ؛ فلقد دفعه إخلاصه لدين الله وطابه من منبعه الأول إلى أن يدعو الناس إلى ما يعتقد . لا يهجم فى ذلك لإرضاء أحد . لا يطلب إلا رضا الله تعالى ولذلك لم ينل من نفسه أذى الأمراء ، ولا تشنيع

العلماء . بل قابل الفريقين بقلب مخلص ، ولسان غضب . وقلم كاشف للحقائق ، وكان ذلك العالم العظيم مخلصاً للناس لم ينافق أحداً . ولم يحاول أن يخدع أحداً ولا يعارض أحداً إلا بحق .

٨١ - ولقد كان لفرط إخلاصه يباعد بين نفسه . وبين العجب بها . والاغترار بما وصل إليه من علم . وكان يعتبر العجب آفة الإخلاص . وآفة الرأي . وآفة الأخلاق الفاضلة . ويدعو كل امرئ إلى تقدير خطئه قبل تقدير صوابه . فإن ذلك يدفعه إلى التواضع . والتواضع لا يحق سبيل الإخلاص في طلبه . فهو يقول : « إن أعجبت بأرائك فتفكر في سقطاتك ، وفي كل رأى قدرته صواباً فخرج بخلاف تقديرك وأصاب غيرك وأخطأت أنت فإني إن فعلت ذلك فأقل أحوالك أن يوازن سقوط رأيك صوابه . فتخرج لا لك ولا عليك . والأغلب أن خطأك أكثر من صوابك وهكذا كل أحد من الناس بعد النبيين » (١) .

وله ليعتبر الإخلاص شعار الحكماء الذين يستمسكون بالفضيلة ويطالبون بحقائق الأشياء . ويقرر أن عامة الناس لا يسلمون إلا إذا أخلصوا وظهر إخلاصهم . وعرفت سلامة الجانب منهم . ولذا يقول : « احرص على أن توصف بسلامة الجانب وتحفظ من أن توصف بالدهاء فيكثر المتحفظون منك . حتى ربما أضرب ذلك بك . وربما قتلك » (٢) .

وهكذا تجد ذلك العالم المجرب يخلص في طلب الحق . ويخلص في دين الله . ويخلص للناس . فلا ينافق . ولا يخادع ويرى أن الإخلاص يؤدي إلى الحق . وإلى الثقة واطمئنان الناس ، ويؤدي إلى السلامة . والله في عون المخلصين .

والإخلاص نور الحكمة وطريق الهداية . ولا يصل إلى الهدى من لم يبر الله قلبه بنور الإخلاص . ولقد وصف الله سبحانه وتعالى بعض النبيين

(١) مداواة النفوس ص ٥٠

(٢) الرسالة المذكورة ص ٦٤ -

بأنه كان من المخلصين ، وروى أن عيسى عليه السلام قال وقد سأله بعض
الحواريين من المخلص : « المخلص من إذا عمل خيراً ألا يهيمه أن يحمده الناس » ،
وكذلك ابن حزم رضى الله عنه ، فقد كان يجتهد ويعمل ويدرس
ويبحث وينتج ، ولا يبالي أمدحه الناس أو ذموه .

٨٢ - وإن إخلاص ابن حزم قد كان سبباً في الصفة التي اشتهر بها ،
وهي الصراحة في الحق . ينطق بقول الحق . لا يهيمه رضى الناس أم منخطوا
ويستوى عنده الإيذاء والثناء . مادام الحق يدفعه إلى أن يقول ما قال ،
ويوجب عليه أن ينطق غير محجم ولا مجمم . حتى لقد قال عنه معاصروهم
إنه عرف العلم ، ولم يعرف سياسة العلم ، وقد أجمع الذين أرخوا له على أنه
كان شديداً في قوله صريحاً في وصف الذين يجادلونه وآرائهم . أفهذه الصراحة
العنيفة التي كان يصفاك بها خصومه صفاك الجندل كانت نتيجة لحدته التي
اتصف بها كما سنذكر ، أم كانت لأن سياسة الحق أوجبت عليه أن يقول
ما يقول ، وإن أضّر ذلك به . وادعى عليه أنه لم يعرف سياسة العلم !

إن ابن حزم يدعو إلى مسالمة الناس والائتناس بهم ، وعدم معارضتهم
فيما لا يضر في الدين أو الدنيا . وإنه العالم الذي يستمسك بعلمه . وعمله من
جنس ما يعلم . فلا يتهم بنفاق ولا تقصير . ولا يقال فيه إنه من الذين يقولون
مالا يفعلون . إنه كان يسير على تلك القاعدة : المسالمة إلا فيما يضر الدين
أو الدنيا السكوت فيه ، وإنه لينصيح الناس دائماً بذلك فيقول : « وإياك
ومخالفة الجليس ومعارضة أهل زمانك فيما لا يضرك في دنياك ولا في أخرائك
وإن قل ، فإنك تستفيد بذلك الأذى والمنافرة والعداوة . وربما أدى ذلك
إلى الضرر العظيم دون منفعة أصلاً وإن لم يكن بد من إغضاب الناس أو
إغضاب الله عز وجل ولم يكن لك مندوحة عن منافرة الخلق أو منافرة
الخالق ، فأغضب الناس ونافرهم . ولا تغضب ربك ولا تنافر الحق » (١) ،
تلك هي قاعدته التي سار عليها في صراحته . يسالم الناس ويأتانس بهم ، وإن

مصاحبته لعلماء من عصره ومراسلته لهم تفيضان بالبشر والمحبة والإخاء والوداد مما يدل على أنه رجل كان يأنس بالناس ويوادهم ويخالطهم برفق المودة ولطف العشرة ، ولكنهم أخذوا عليه مخالفته لمالك ، ورموه بسوء الرأي أو على الأقل الجامدون منهم ، فعندئذ لم يجد مندوحة عن إغضابهم ، أو إغضاب الحق ، وعن منافرتهم أو منافرة الرب كما قرر ، فاختر أن ينافرهم ويغضبهم . ويرضى الله والحق . فإن كان قد ترك سياسة العلم التي كان يصطنعها بعض علماء عصره . فقد اختار سياسة الحق التي تجعله ينطق بما يرى . ويصدع به بين الناس .

ولقد كانت إذن صراحة ابن حزم في القول ثمرة لإخلاصه في طلب الحقيقة . وطلب الحق في الدين . وما كان لمثله أن يرضى بالدينية في دينه . فكان ما كان .

٨٣ - ولكننا بعد ذلك الحكم نقول إن ابن حزم كانت فيه حدة . فهو لا يكتفى بالتصريح المجرد بالحق وبيان الدليل ، بل ربما فرطت منه عبارات قوية فيها بعض العنف . مثل قوله في تخطئة بعض الآراء إن هذا خطأ شنيع وإن الحدة من العلماء أمر غير محمود بلا ريب ، ولكن مع ذلك يجب أن نقرر أن حدة كان سببها أمرين :

(أحدهما) ما أحسه من إرادة السوء به وإنزال الأذى ، وأى أذى أشد وأعظم أثراً في نفس العالم من أن يرى جهوده وثمرات فكره تحترق بين يديه ويشهد العالم احتراقها ، إن ذلك يخرج الحليم عن حلمه ، فكان بلاشك كيد خصومه له من أسباب حدة . بل إنه أعظم أسبابها وإنا كنا نريد من ذلك العالم العبقرى والحكيم الخلق أن يعلموا عن الحدة حتى في هذه الأحوال .

(الأمر الثانى) الذى ولد الحدة في خلقه هو مرض أصابه ولأنه ليزكر ذلك بصراحته التي عهدناها فيه . فيقول رضى الله عنه : « لقد أصابتنى علة شديدة ولدت في ربوآ في الطحال شديداً ، فولد ذلك على من الضجر ، وضيق الخلق ، وقلة الصبر والنزق أمراً جاشت نفسى فيه إذا أنكرت تبدل خاقي ،

واشتد عجبى من مفارقتى لطبعى ، وصح عندى أن الطحال موضع الفرح
وإذا فسد تولد ضده» (١) .

٨٤ - هذا وصفه العميق لنفسه ينكر ضيق خلقه وتبرمه بل يصف
نفسه بأنها تكون نزقة ، فبالصراحة التى وصف بها آراء غيره : وصف نفسه ،
ولا يهمنى ما قاله من أن الطحال باعث التفاؤل إن سلم : والتشاؤم إن سقم.
لا يهمنى صدق هذه القضية أو عدم صحتها فإن ذلك موكول إلى الطب وإلى
علماء التشريح من الأطباء وإنما يهمنى وصفه الدقيق لنفسه ، وصدق حكمه
حتى على معاييه ، وصراحته الشديدة القوية العنيفة فى حكمه على نفسه وأى
صراحة أجل من أنه يقول إنه يكون منه النزق والاندفاع فى القول ،

وإنه ليقرر أن خلقه قد تبدل من هدوء واستقرار واطمئنان وبشر
وإقبال على الحياة والأحياء إلى ضجر وضيق خلق واندفاع بعد أن أصيب
بهذه العلة وأنه لاحظ ذلك فى نفسه ،

ولو أنه بين لنا التاريخ الذى أصيب فيه بهذه العلة لاستطعنا أن نتبين
شطرى حياته ، حياة الاطمئنان والسرور . ثم حياة الضجر وضيق الخلق
والاندفاع ،

وإننا لو درسنا كتاباته دراسة متفحص متعرف لما وراء السطور لوجدنا
بعض الكتب قد كتبه وهو فى حال بشر وسرور وحب للحياة والأحياء.
وإقبال على الدنيا بما فيها ومن فيها مع العفة والورع : فأى قارئ يقرأ كتاب
طوق الحمامة ولا يرى فيه البشر والسرور يفيضان على القلم من نفس الكاتب
وروحه ،

٨٥ - ولكن أهذه الحدة التى أصابته بشدة الجامدين فى نقده وإغرائهم
الأمراء به . وبالعلة التى انتابت لم تنتج إلا المعاندة والمغاضبة بينه وبينهم
والنقى إلى قريته التى مات فيها ؟ إنها بلا شك أنتجت ذلك ولكنها أنتجت

مع ذلك الحمية في العلم والتأليف والتصنيف ، إن ابن حزم يسند كثرة تأليفه إلى الحدة التي أثارها فيه خصومه فهو يقول رضى الله عنه :

« ولقد انتفعت بحاك أهل الجاهل منفعة عظيمة وهي أنه قد توقد طبعى واحتدم خاطرى وحى فكرى وتهيج نشاطى فكان ذلك سبباً إلى تواليف عظيمة النفع ، ولولا استئثارهم ساكنى ، واقتداحهم كامنى ما انبعثت لتلك التواليف » (١) .

تلك هي الثمرة التي أنتجتها الحدة وذلك هو النور الذي انبعث من محاك هذه الشدة فما كانت حدته شراً لا خير فيه ، بل كان فيها خير كثير ونفع عظيم .

٨٦ - وهناك وصف آخر في ابن حزم ربما كان من أسباب حدته وهو بلاريب سبب من أسباب ذوقه الفني في النثر والشعر ، فالله تعالى قد أعطاه فوق ذلك صدق حس ، وبعد غور في إدراك حقائق النفوس ، وأعطاه مع ذلك قوة إحساس ، فقد كان قوى الإحساس ، مستوفراً العاطفة ، والعاطفة القوية إذا كان معها عقل مدرك ، وحقاق كامل أنتجت صدق نظر ، ومدارك تشبه الإلهام ، ومشاركة وجدانية بينه وبين الناس تجعله يدرك كنه نفوسهم ، ويكون بذلك صادق الفراسة يدرك أغوار النفوس بلقانة سريعة ، وإحساس قوى عميق .

وإن كتابه طوق الحماية فيه تسجيل لأحاسيسه القوية ، كما أن فيه دراسة عميقة للنواامس النفسية ؛ وإنه بقوة إحساسه استطاع أن يسجل صنوف المحبين ، وألوان الحب ، وإنه ليقرر في بيان حقيقة الحب قول ذى الإحساس القوى مع الفكر المستقرى المتتابع ، فيقول : « الذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في أصل عنصرها الرفيع . . . وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دائماً ، إنما يستدعى شكله ، والميل إلى مثله ساكن ، والمجانسة عمل محسوس

وتأثير مشاهد ، والتنافر في الأضداد ، والموافقة في الأنداد» (١) ويقول في أمارات الحب « ومن علاماته الظاهرة لكل ذى بصر الانبساط الكثير الزائد ، والتضايق في المكان الواسع ، والمجاذبة على الشيء يأخذه أحدهما » .

وهذا كلام لا يكتبه إلا ذو إحساس قوى يحس بكل ما يجرى حوله يحسه بإحساسه ثم يستقر به بنظره ، ثم يسجله بقلبه حقائق ثابتة .

٨٧ — وإن ابن حزم فوق هذه الصفات النفسية التى أرهفت مداركه له صفات خلقية سميت به ، وأعلته وجعلته يتجه إلى معالى الأمور .

وإن أبرز صفاته الخلقية هذه صفتان ، أولاهما الوفاء ، والثانية الاعتزاز بالنفس من غير عجب ، ولا خيلاء .

فأما الوفاء فقد كان جوهر نفسه ، كان وفياً لأصدقائه ، ولشيوخه ، ولكل من اتصل به ، بل كان وفياً حتى للجهاد . فهو يسأل الداهيين إلى قرطبة عن دوره وما جرى لها ، وقد كانت مغانيه وكان فيها أنس نفسه . وإنه ليقول في ذلك : « لا أقول قولى هذا ممتدحاً . ولكن آخذ بأدب الله عز وجل : « وأما بنعمة ربك فحدث » لقد منحني الله عز وجل من الوفاء لكل من يمت إلى بلقية واحدة ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني ولو بمحادثة ساعة حظاً أنا له شاكر وحامد . ومنه مستمد ومستزيد . وما شيء أثقل على من الغدر . ولعمري ما سمحت نفسي قط في الفكرة في إضرار من بيني وبينه أقل ذمام ، وإن عظمت جريرته ، وكثرت إلى ذنوبه . ولقد دهمني من هذا غير قليل ، فما جزيت على السوءى إلا بالحسنى . والحمد لله على ذلك كثيراً » (٢) .

وهكذا يقرر أن الوفاء خلته ، وأنه يفي لمن يذنب إليه . ومن يخلص له ، وأن الوفاء فضيلة في الخالين . فما كان الوفاء ليكبر إلا عند وجود أسباب الغدر أو دواعى القطيعة ، وإنه ليختار من الوفاء عظيمه . ولا يقف عند أدنى منازله . وأقل مراتبه .

(١) طوق الحمامة ص ٦ طبع القاهرة . (٢) طوق الحمامة ص ٨٢ .

٨٨ - وإن ابن حزم قد أوتي مع الوفاء اعتزازاً بنفسه . فلا يدنى نفسه ، ولا ينزل بها ، وإن الاعتزاز بالنسبة له هو من معدنه . لقد كان يعتز بنفسه . لأنه نشأ عزيزاً في قومه . وما زادت له الحوادث إلا صقلاً وصفاء . فما وهن وما ضعف وما استكان . ناله الذين آذوه بالسجن والتغريب ولكن لم ينالوا من نفسه العزيمة في ذاتها . القوية المعتمدة على الله في السراء والضراء ، ولقد ذاق العيش الحلو والمر ، ما استهوته لذات العيش إلى ما ينافي عزته . ولا هوت به مرارة الحياة إلى مواطن الذلة . بل كان العزيز في حال الرخاء والبأساء . لا يطلب حاجة ممن لا يفي بحاجته . ولقد قال في ذلك :

« إن محمد بن وليد الكاتب كان متصلاً بي ومنقطعاً إلى أيام وزارة أبي رحمة الله عليه ، فلما وقع بقرطبة ما وقع ، وتغيرت أحوالي خرج إلى بعض النواحي ، فاتصل بصاحبها . فعرض بجاهه ، وحدث له وجاهة وحال حسنة . فحالت أنا تلك الناحية في بعض رحلتي ، فلم يوفني حق . بل ثقل عليه مكاني . وأساء معاملتي وصحبتى . وكلفته في خلال ذلك حاجة لم يقم فيها ولا قعد . واشتغل عنها بما ليس في مثله شغل . فكنت إليه شعراً أعاتبه فيه . فجأوبني مستعجباً على ذلك . فما كلفته حاجة بعدها » (١) .

وإن الذي نمي الاعتزاز بالنفس فيه ثلاثة أمور . أولها : ابتعاده عن السياسة ونحوها وحبس مطامعها . فإن المصارع النفسية للرجال تحت بروق المطامع . وما كان الطمع في أى ناحية إلا كان معه ذل أياً كانت صورته . وقديماً قال العربي : أذلت المطامع أعناق الرجال . فمن يوم أن جافى أبو محمد ابن حزم السياسة ومطامعها . وترك كل شيء إلا العلم فقد آوى إلى ركن العزة النفسية الحميمين .

وثانيها : ما آتاه الله من مواهب عقلية يشعر معها بأنه فوق أقرانه من العلماء . وفوق الأمراء . فإنه كان يحس بأنه فوقهم لأنه كان في منصب الإمرة مثلهم واعتزله زهادة فيه . وما كان واحد منهم له مثل إدراكه وعقله .

وثالثها : يسار العيش الذى من الله به عليه . فلم يجعله فى حاجة إلى عطاء أمير أو وزير : فاستغنى عن الناس واعتز بالله . وأنه لا يذل الكريم إلا الحاجة وقد أغناه الله عنها .

٨٩ - تلك سجايا ابن حزم وأخلاقه ومواهبه . وكلها يتجه به نحو العلم اتجاهاً مستقيماً . ومن شأنها أن تجعل من صاحبها عالماً مجيداً إذا وجدت الموجهين الصالحين . والجو العلمى الذى تنمو فيه وترعرع . وتنتج أطيب الثمرات . ثم انصرف صاحبها إلى العلم . وقد كان ذلك كله من ابن حزم .



٩٠ - تلقى ابن حزم عن كثيرين من العلماء ، وكان يخالط كثيرين من ذوى الرأى والإحاطة من علماء عصره كابن عبد البر المالكي وغيره ، ولقد ذكر هو في كثير من رسائله بعض شيوخته مشيراً إليهم . وخصوصاً في رسالة طوق الحمامة . وإننا لو تتبعنا هذه الرسالة لوجدناه يقص علينا أسماء كثيرين من شيوخته ممن تلقى عليهم الحديث ، ونرى أنه ابتداءً يتلقى الحديث مبكراً في سنه . ولعله أول علم تلقاه بعد حفظ القرآن وتهذيب اللسان . برواية الأشعار .

٩١ - فهو يذكر أنه ابتداءً حياته بعد أن شب عن الطوق وملك عقله . ونفسه فصيحاً أبا الحسين الفارسي ، وكان عاقلاً عالماً ممن تقدم في الصلاح والنسك والزهادة في الدنيا والاجتهاد للآخرة . ولقد قال فيه ابن حزم كما نقلنا من قبل : « أحسبه كان حضوراً لأنه لم تكن له امرأة قط ومارأيت مثله جملة عالماً وعملاً ودينياً وورعاً » (١) .

ولقد كان الفارسي هذا له كالرائد الذي يوجهه كالشأن في أولاد بعض الكبراء في أيامنا هذه ؛ ولذا كان يأخذه إلى مجلس أبي القاسم عبد الرحمن الأزدي المتوفى سنة ٤١٠ شيخه وأستاذه وقد تلقى عليه الحديث والنحو واللغة ، ولقد روى الحديث صغيراً عن أحمد بن محمد الجسور المتوفى (٢) . سنة ٤٠١ .

ولقد روى الحديث أيضاً عن الهمداني ، وقد كان يحدث في مسجد .

(١) الرسالة المذكورة ص ١٤٥ .

(٢) طوق الحمامة ص ١٣٥ .

«القمري بالجانب الغربي من قرطبة وقد روى عنه سنة ٤٠١ فقد جاء في طوق الحمامة : « حدثنا الهمداني في مسجد القمري بالجانب الغربي من قرطبة سنة لإحدى وأربعمائة » (١) .

ولقد تلقى الحديث أيضاً عن أبي بكر محمد بن إسحاق ،

وهكذا إن الدارس الفاحص لهذا الكتاب يرى أن ابن حزم قد درس الحديث على أكثر المحدثين في قرطبة والبلاد التي حل فيها مرتجلاً ، وقد علمت أنه ارتحل كثيراً ، أحياناً اختياراً ، وأحياناً اضطراراً .

٩٢ — وقد تلقى الفقه في أول أمره كما قال ياقوت في معجمه ، وكما قال هو في الرسالة عن عبد الله بن يحيى بن أحمد بن دحون الفقيه الذي عليه مدار الفتيا في قرطبة (٢) .

ولقد تلقى أيضاً الفقه والحديث على عبد الله الأزدي المعروف بابن الفرضي (٣) .

وقد كان ابن حزم معجباً بشيخه هذا في صدق علمه ، ومحافظته على الحقائق العلمية أن يخلط بها غيرها بالباطل ،

وكان فقيهاً عالماً بالحديث ورجاله بارعاً في الأدب والتاريخ ، وله من الكتب تاريخ علماء الأندلس ، وقد رحل من الأندلس إلى المشرق ، فحج . وسمع من العلماء وأخذ عنهم . وكتب من أماليهم ، وروى عن شيوخ عدة من أهل المشرق ،

وقد ولد سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة وتولى القضاء بمدينة بلنسية ، وقتله البربر يوم فتح قرطبة ، لست خلت من شوال سنة ٤٠٣ .

٩٣ — وهكذا تلقى ابن حزم الحديث عن المحدثين الذين التقى بهم ،

(١) الرسالة المذكورة ص ١٤٥ .

(٢) طوق الحمامة ص ١٢٠ .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١١٩ .

سواء أكان ذلك في نشأته الأولى أم كان بعد ذلك عندما كان يرحل من مدينة إلى مدينة .

ولقد كان مع منزلة أبيه ، ومكان أسرته يذهب إلى مجالس الحديث في عامة الطلبة . فيقول في طوق الحمامة « وأذكر أني كنت مختاراً في بعض الأيام . بقرطبة في مقبرة باب عامر في لمة من الطلاب وأصحاب الحديث ، ونحن نريد مجلس أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد المصري المتوفى سنة ٤١٠ هـ بالرصافة أستاذي رضي الله عنه ومعنا أبو بكر عبد الرحمن بن سليمان البلوي من أهل سبته ، وكان شاعراً مفلحاً ، وهو ينشد أبياتاً له منها :

سريع إلى ظهر الطريق وإنه إلى نقض أسباب المودة يسرع
يطاول علينا أن نرقع وده إذا كان في ترقيعه يتقطع (١)

٩٤ — ويظهر أن طلب أبي محمد بن حزم للحديث كان أسبق من طلبه للفروع الفقهية ، ولذا أشربت نفسه حب الحديث فقد كان محدثاً حافظاً ، قبل أن يكون فقيهاً مفرعاً ، ولعل هذا يفسر لنا ما ذكره ياقوت من أنه اتجه إلى الفقه وهو في السادسة والعشرين من عمره ، وليس معنى ذلك كما قلنا أنه لم يكن على إلمام به من قبل ، بل معناه أنه لم يتجه إلى تفريعه ودراسته دراسة منصرف إليه إلا بعد ذلك ، وقبل هذا كان يدرس الحديث ، ويعرف الفقه معرفة شخص غير منصرف إليه . حتى إذا نبه إلى أنه لا يحسن الفقه ولا الجدل فيه عكف عليه .

اتجه إلى الفقه محدثاً ، ولما أراد الأخذ عن ابن دحون نبه إلى الموطأ والموطأ كتاب فقه وحديث معاً ، فهو أيضاً من جنس ما نشأ عليه ، واتجه في أول أمره إليه .

ولا شك أنه ابتداء يدرس المذهب المالكي ، لأن الفقهاء الذين ذكر أنه تلقى عليهم كانوا مالكيين ، فابن دحون كان فقيهاً مالكياً عليه مدار الفتيا في

قرطبة ، وابن الفرضي كان قاضياً ببلنسية ، وقد أخذ عنه الفقه والحديث . ولم يكن بعد قد انصرف إلى الفقه انصرافاً كلياً .

وإذا كان قد درس على هؤلاء ، فلا بد أنه قد تلقى الفقه المالكي في صدر دراساته الفقهية ، كشأن أكثر أهل الأندلس عامة . وذوى المناصب فيهم خاصة لأنهم في الغالب لا يشدون عن المعروف عند العامة ، ولأن الذين تلقى عليهم الفقه أولاً كانوا من المالكيين ، ولم يعرفوا بأنهم من أهل الاختيار من المذاهب المختلفة .

٩٥ - ولكن المعروف بين الذين أرخوا لحياته أنه انتقل إلى المذهب الشافعي ، ولم يكن المذهب الشافعي معروفاً عند عامة أهل الأندلس ، ولم يذكر لنا من بين شيوخه الذين يذكرهم العلماء من هو شافعي ، أف تلقى العلم الشافعي من بطون الكتب بعد أن اشتد وترعرع ، وقد ضاق ذرعاً من التقييد المذهبي الذي كان سائداً في عصره ، أم أنه تلقاه عن بعض الشيوخ ولو في إحدى رحلاته ، ولو أنه دون رحلاته لاستطعنا أن نعرف نوع ما كان يتلقاه في كل بلد نزل فيه .

وإن من المؤكد أنه وجد في الأندلس علماء من الشافعية وإن لم يكن المذهب مشهوراً معروفاً فيها ، ووجد علماء لهم اختيار في الفقه من المذاهب الأربعة ، يسيطر عليهم مذهب منها ، وإن لم يتيقيدوا به في اختيارهم ، وعلى هؤلاء تلقى ابن حزم الفقه الشافعي أولاً ، ثم الفقه المقارن ثانياً ، ثم اتجه بعد ذلك إلى اختيار مذهب الكتاب والسنة والآثار فقط ، وأن تلقى من هؤلاء كان من المؤكد بالقراءة لهم ويجوز أنه التقى ببعضهم ، واكتسب منه توجيهاً ، وإن لم يكتسب منه تعليماً ، فإنه كان في سن قد عات على التعاليم عند ذاك اللقاء .

٩٦ - وإن في رسالته التي شاد فيها بفضل علماء الأندلس ما يدل على ذلك دلالة واضحة بينة - على أنه تلقى فقه الشافعي من الكتب ، والفقه المقارن ، وفقه الأثر من مبسوطات فقهية كبيرة عكف على قراءتها ودراستها فهو يقول :

« وفي تفسير القرآن كتاب أبي عبد الرحمن بقر بن مخلد ، فهو في الكتاب الذى أقطع قطعاً لا أستثنى فيه أنه لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله ، لا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره ، ومنها في الحديث مصنفه الكبير الذى رتبته على أسماء الصحابة رضى الله عنهم ، فروى عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثم رتب حديث كل صاحب على أسماء الفقه وأبواب الأحكام . فهو مصنف ومسند ، وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله مع ثقته وضبطه وإتقانه واحتفاله في الحديث ، وجودة شيوخه ، فإنه روى عن أربعة وثمانين ومائتي رجل ، ليس فيهم عشرة ضعفاء ، ومنها مصنفه في فضل الصحابة والتابعين ومن دونهم - الذى أربى فيه على مصنف أبي بكر بن أبي شيبة ومصنف عبد الرزاق بن همام ، ومصنف سعيد بن منصور وغيرها ،

وانتظم علماً عظيماً لم يقع في مثله شيء من هذه ، فصارت تأليف هذا الإمام الفاضل قواعد الإسلام لا نظير لها . وكان متخيراً لا يقلد أحداً ، وكان إذا خاصة من أحمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه ، ومنها في أحكام القرآن كتاب أمية الحجازي ، وكان شافعي المذهب ، بصيراً بالكلام على اختياره ، وكتاب القاضي أبي الحكم منذر بن سعيد ، وكان داوودي المذهب قوياً على الانتصار له ، وكلاهما في أحكام القرآن غاية ، ولمنذر مصنفات منها كتاب الإبانة عن حقائق أصول الديانة » (١) .

٩٧ - هذه النصوص تدلنا على شيوخه الذين تلقى عليهم من بطون الكتب التي تركوها ، وإن بخل به الزمان عن أن يلتقى أصحابها ، وهي تنبئنا عن أنه تلقى من ينابيع ثلاثة كلها يأتي بنوع صاف من العلم ، يدخل في الغذاء الفكري الذى تلقاه ابن حزم من القراءة والدراسة الشخصية .

أول هذه الينابيع - فقه الحديث ، فلقد تلقاه من المبسوطات في آثار الصحابة والتابعين ، ومن قبلهم أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأقضيته

(١) فتح الطيب ج ٢ ص ١٣١ طبع القاهرة .

وتقريراته وهذه هي ينابيع الفقه الأثرى الصافية التي لم يصاحبها تأويل أو تخريج يكون بعيداً عن معناها أو قريباً منها .

وثاني هذه الينابيع — دراسة أقوال الفقهاء وأصحاب الاختيار غير المقيد ، فهو يدرس أقوال بقي بن مخلد وكان متخيراً لا يتقيد بمذهب من المذاهب ويدرس أقوال ابن أمية الحجازي ، وكان شافعيّاً وله اختيار ، وأقوال منذر ابن سعيد ، وكان له اختيار أيضاً .

الأمر الثالث : الذي يدل عليه هذا الكلام الذي نقلناه أنه تلقى فقه الشافعي من كتب فقهاء شافعية كابن أمية الذي ذكرناه ، وفقه الظاهرية من كتب فقهاء ظاهرية مثل منذر بن سعيد الذي كان داوودياً أي من أنصار داوود الظاهري ، قوياً على الانتصار له .

فهو إذن لم يعدم وسائل من الاتصال بالمذهب الشافعي ، ولو من طريق التلقي على شيوخه في كتبهم لا في مجالسهم ومن أفواههم . وهكذا نراه يميل إلى أصحاب المذاهب الذين يتخيرون ، ولا يتقيدون مع اتخاذهم أحد المذاهب مذهباً لهم ، وإنه تلقى عن هؤلاء ومن مجموع السنة التي تلقاها في صدر حياته ، والمبسوطات التي دونت فيها الآثار ، والتفكير الحر غير المقيد بمذهب من المذاهب .

٩٨ — وإنه من هذا يتبين لنا طريق تلقيه للمذهب الشافعي ، كما قال المؤرخون الذين كتبوا في أخباره ، وإن كانت كتابة غير وافية ولا موضحة لكل أدوار حياته .

وكذلك المذهب الظاهري قد تلقاه من هذه الكتب التي كتبت فيه مثل ما كتبه منذر بن سعيد ، ودافع فيه عن مذهب داوود دفاعاً قوياً .

ولقد ذكر المؤرخون أنه تلقى ذلك المذهب عن أستاذه أبي الحيار مسعود ابن سليمان بن مفلت المتوفى سنة ٤٢٦ ، وقد كان ظاهريّاً ، وله اختيار حسن في الفقه ، ولقد قال فيه الضبي « مسعود فقيه عالم ظاهري يميل إلى الاختيار والقول بالظاهر ، ذكره أبو محمد بن حزم ، وكان أحد شيوخه » .

ونراه بهذا يتلقى فقه الظاهرية عن ذلك الشيخ ، ومع أنه ظاهري فقد كان يميل إلى الاختيار ، ولعله كان في أول أمره متمذهباً بمذهب ويميل فيه إلى الاختيار ، ثم قال من بعد ذلك قول أهل الظاهر ، وسار على منهاجهم ،

٩٩ — تلقى إذن ابن حزم فقه الشافعي ثم فقه الظاهرية على الكتب التي خلفها أصحابها ، كما تلقى عن شيوخ الظاهرية .

ولأنه من أول دراساته كان يعني بدراسة فقه الصحابة والتابعين ، كما نقلنا لك المجموعات التي ذكرها في رسالته التي كتبها دفاعاً عن علماء الأندلس وقد قال أيضاً في الكتب التي كتبت في فقه الحديث « ومنها كتب محمد بن يحيى بن مفرح القاضي ، وهي كثيرة منها أسفار سبعة جمع فيها فقه الحسن البصري : وكتب كثيرة جمع فقه الزهري » .

ومن هذا نرى أنه كان يتتبع الفقه الذي أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ، وخصوصاً ذوى رأى المتنوع منهم ، وأنه بهذه المجموعة الفقهية الرائعة التي حصل عليها ، والتي وضع كثيراً منها في كتبه ، وخصوصاً المحلى والإحكام قد استطاع أن يخرج بمنهاج محرر من المذاهب الأربعة ، ومتجه نحو الآثار والكتاب وحدهما ، وبذلك تلاقى مع الظاهرية .

وإن هذا يفسر لنا ما جاء في تذكرة الحفاظ للذهبي من أنه عكف في منزله بعد جدل فقهي لم يبرز فيه ، ثم خرج بعد ذلك ، وناظر أحسن مناظرة ، قال فيها أنا أتبع الحق وأجتهد ، ولا أتقيد بمذهب ، فإنه في هذا العكوف درس تلك المبسوطات التي اشتملت على فقه الصحابة والتابعين ، واكتفى بها علماً مضافاً إليه علم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وخرج من القيود المذهبية إلى الاستقلال بظل الآثار والكتاب فقط .

١٠٠ — إلى هنا قد أشرنا إلى من تلقى عليهم ابن حزم من شيوخ ، سواء أكان التلقي بالخطاب ممن أدرَكهم . أم كان بالكتاب ممن سبقوه ولم يدرَكهم ، ولم نشر إلى الدراسات العقلية والفلسفية التي كان على علم بها ، فلم نذكر عن تلقاها .

ولقد ذكر لنا هو في رسالته عن العلماء شيخاً تلقى عليه بعض أبوابها «
وهو محمد بن الحسن المندحجى ، فيقول : « وأما الفلسفة فإني رأيت فيها
رسائل مجموعة ، وعيوناً مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقطى المعروف بالحمار
دالة على تمكنه من هذه الصناعة . وأما رسائل أستاذنا أبي عبد الله بن
الحسن المندحجى المعروف بابن الكنانى فمشهورة متداولة وتامة الحسن ،
فائقة الجودة ، عظيمة المنفعة ، وأما العدد والهندسة فلم يقسم لنا في هذا العلم
نفاذ ، ولا تحققنا به ، فلسنا نثق بأنفسنا في تمييز المحسن من المقصر في.
المؤلفين فيه من أهل بلدنا » (١) .

لقد تلقى المنطق والفلسفة على ابن الكنانى هذا ، ومن المؤكد أنه لم يقتصر
على ما تلقاه عليه ، بل قرأ واجتهد وفحص ، فما كان رضى الله عنه يتقيد
بشخص ولا مذهب ، بل يطلب العلم أنى وجدته ، والحكمة يلتقطها أنى
وجدها ، وبذلك اجتمع له ذلك الاطلاع الواسع الذى دلت عليه كل الآثار
التي خلفها للأجيال من بعده ،



٣ - انصراف ابن حزم للعلم

١٠١ - إن الرجل الذكى قد تتوافر له كل أسباب العلم من شيوخ موجهين ومواهب مواتية ، وبيئة علمية تغذى هذه المواهب ، ومع ذلك تشغله شواغل الحياة ، وأعراض الدنيا عن العلم ، فينصرف عنه ، أو لا يعطيه حقه من التفرغ له ، إن العلم لا ينتج ولا يشمر إلا بالتفرغ والانصراف ، فهو لا يقبل شريكاً له في النفس ، وإن العالم لا يؤثر ثمرات العلم إلا إذا كانت نفسه كلها للعلم وحده ، فإن العالم يحتاج إلى تأمل وعمق نظر ، واستقراء واستيعاب وتحصيل ، وذلك كله لا يكون مع انشغال النفس بغيره ، فقد يكون وزير من الوزراء على علم وفهم عميق ، ولكنه لا يكون عالماً منتجاً مجاوباً جيله ، مقدماً ثمرات نفسه إلا إذا اعتزل ، وانصرف إلى العلم ، ليتوافر له وقت الاستقراء والاستيعاب .

١٠٢ - وإن ابن حزم منذ نعوة أظفاره وتفتح نفسه ومداركه ، وهو يرى أنه لا سبيل له إلا سبيل العلم ، فقد رأى أباه يعتزل أو يعزل ويترك الوزارة من سنة ٣٩٨ أى وابنه في الرابعة عشرة من عمره ، ثم يتعرض الأب للمحن التى عمت أهل قرطبة وخضته ، حتى مات في هذا المضطرب أسفاً حزيناً ، وكان ابن حزم وقت وفاته لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره وهو يغشى مجالس الحديث ، ويتلقى عن المحدثين ، فكان لا بد أن ينصرف إلى العلم ، لأنه لم يكن له من عمل سواه ، فقد كان رفقاؤه جميعاً من طلاب العلم ، ولم يجد في السياسة متعة ، أو بالأحرى لم يذق متعتها بل شب عن الطوق ، وهو يذوق مراراتها فيما آلت إليه حال أبيه . استمر في العلم وللعلم وحده حتى بلغ نحو الثالثة والعشرين من عمره في سنة ٤٠٧ ، فنزلت به شديدة جرفته إلى السياسة ، وإن لم تصرفه عن العلم فانبعث إليه همةعاون فيها الأمراء من بنى أمية ، فانتقل إلى بلنسية ليعاون الأمير الأموى الذى

ظهر كما أسلفنا ، ثم عاد إلى العلم وشيكاً ، إذ أن حياة ذلك الأمير في السياسة لم تكن إلا كومضة برق ، بالنسبة لدنيا السياسيين ، عاد بعدها ابن حزم منصرفاً إلى العلم ، ابتداءً ، وكما تعود ، وهو يتأمل النفوس ويدرس الأخلاق في السياسة ، كما درس النزعات الإنسانية في كل دور من أدوار حياته . ثم عاد إلى السياسة سنة ٤١٤ ، ثم سنة ٤١٨ ، حتى إذا بلغ الخامسة والثلاثين أو تجاوزها بقليل زهد في ذلك النحو من الحياة زهداً تاماً ، وخلص للعلم من بعد ذلك خلوصاً تاماً ، فعاش للعلم وحده بعقله العبقري زهاء سبعة وثلاثين عاماً ، إذ مات وقد بلغ الثانية والسبعين عاماً كانت مباركة ، أنتج فيها أطيب ما ينتجه عالم متفكر متأمل فاحص محيط ، وإن حياته قبله كانت في جملتها انصرافاً للعلم لولا ما كان يتقطعها من اشتغال قليل بالسياسة ، ولعله في السياسة لم يقطع صاته بالعلم ، بل كان يدرس فيها النفوس قبل الشئون ، والرجال قبل الأحوال ، ولذلك أتى في بحوثه بتجارب نفسية كثيرة ، ضمنها بعض رسائله ، كرسالة مداواة النفوس .

١٠٣ — وإن انصرف ابن حزم إلى العلم على ذلك النحو من الانصراف جعل حياته كلها إلا فترات السياسة فيها — متصلة بالعلم والعلماء ، إما بمن كان يتلقى عليهم الحديث والفقه وهو صغير ، ثم وهو شاد في طلب العلم ، وإما بالكتب يقرؤها ، وإما بالصحبة ، والأصدقاء من العلماء . وقد كان له في ذلك الجو المتكرر الذي اشتدت عليه فيه الحياة ، في صفوة مختارة من العلماء ، يخالطها بالمودة ، ويقدم لها ذوب نفسه ، في جد قوى ، أو في فكاهة تسرى على النفوس ، أو في رسائل يكتبها لأصدقائه من العلماء ، كرسالة طوق الحمامة وكرساته في علماء الأندلس ، وقد كانت له مداعبات علمية أدبية بين كثيرين من العلماء ، ومنها مداعبة دوتها كتب التاريخ ، داعب بها صديقه الذي كان يشيد بذكره دائماً ، وهو ابن عبد البر فقد جاء في نفح الطيب ما نصه :

« قال ابن حزم في طوق الحمامة : إنه مر يوماً هو وأبو عمر بن عبد البر صاحب الاستيعاب بسكة الخطابين من مدينة أشبيلية فلقهما شاب حسن ،

فقال أبو محمد : هذه صورة حسنة ، فقال أبو عمر : لم نر إلا الوجه .
فقال ابن حزم ارتجالاً :

وذى عدل فيمن سباني حسنه	يعطيل ملاي في الهوى ويقول
أمن أجل وجه لاح لم تر غيره	ولم تدرك كيف الجسم أنت عليل
فقلت له أسرفت في اللوم فأتد	فعندي رد لو أشاء طويل
ألم تر أني ظاهري وأناي	على ما أرى حتى يقوم دليل (١)

ولأنك لترى في هذه الأبيات جمال المداعبة بين هذين الصديقين العالمين المؤتلفين . فلم يكن ابن حزم على خلاف مع كل العلماء ، ولم يكن على عداوة مع الكثيرين منهم ، ولكن الذين جمدوا عن مجارة تفكيره هم الذين عادوه ، فكانت تلك الصحبة العلمية ثمرة من ثمرات الانصراف العلمي ، ولم يعرف عنه رضى الله عنه أن له صديقاً من بين الحكماء ، بل المعروف أنه كان له أصدقاء من العلماء ، وإن كان له أعداء أكثر ، وإن وجود الأصدقاء والأعداء معاً دليل على الانصراف الكلى للعلم ، إذ كان وصفه الذى به يعرف والوصف الذى بسببه كان الأعداء والأولياء معاً .

١٠٤ - ولقد كان انصرافه للعلم والأدب وما يتصل بهما سبباً في أن كانت بينه وبين الأديباء مساجلات أدبية يرد بها على من يهجوونه ، ويواد بها من يوالونه ، وهو في الحالين يسجل منزلته الأدبية ، كما سجلت كتبه منزلته العلمية ، ومن ذلك ما كان بينه وبين أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم وهو ابن عمه ، وقد كانت بينهما ملاحاة ، فقد كتب إليه رسالة طويلة جاء فيها وصف كتاب من كتب ابن حزم :

«كتاب مبنى على الظلم العبقري ، والبهتان الجلى ، ومكابرة العيان ، ومدافعة البرهان ، وقد طمس الله أنواره وأظهر عواره ، فصار كالقلافة العوراء ، لا ماء ولا شجر ، والليله الظلماء ، لا نجم ولا قمر » .

ومنها :

« ونسيت يا أبا محمد حاشيتك وشيعتك التي صرت رئيس مدارسهم ، وكبير أحراسهم ، تحدثهم عما كان فيهم من العبر ، وتخبرهم بما تعاقب عليهم من الصفاء والكدر ، فتارة عن السامري والعجل ، وتارة عن القمل والنمل ، وطوراً تبكيهم بحديث التيه وطوراً تضحكهم بقوم جالوت وذويه ، حتى كأن التوراة مصحفك ، وبيت الحزاني معتكفك » .

وقد رد ابن حزم عليه بقوله : « سمعت وأطعت لقوله تعالى : (وأعرض عن الجاهلين) وسلمت وانقدت لحديثه عليه السلام « صل من قطعك ، واعف عن ظلمك » ورضيت بقول الحكماء : « كفأك انتصاراً ممن تعرض لأذاك إعراضك عنه » . ثم قال شعراً نجاء فيه :

كفاني ذكر الناس لي ومآثرى ومالك فيهم يابن عمي ذاكر
عدوى وأشياعي كثير كذاك من غدا وهو نفاع المساعي وضائر (١)

١٠٥ — هذه صورة من مساجلات ابن حزم الأدبية يرد بها على من يهجوونه ، وإن هذه المساجلة تدل على أمرين :

أولهما — انصراف ابن حزم للعلم فن هجاه لا يهجوهُ إلا بكتبه التي ألفها كما رأيت في وصف الكتاب ، أي يهاجمه في العلم ، ومن يواده يواده . لأجل العلم الذي صنّى أنفسهما .

الأمر الثاني — أن ابن حزم كان له شيعة تناصره وتعاضده ، وكان له طائفة من التلاميذ والأتباع ، ولم يكن الجميع له أعداء كما تصور كتابات ابن حيان ، فابن عمه يصرح بأن له شيعة ويتهم بهم ، وهو يصرح بأن له أشياء وأعداء ، ويعتز بالصدقة والعداوة معاً ، لأن هذا يدل على كمال شخصيته وأن له كيانياً مستقلاً يرضى ويغضب ، وينفع ويضر .

وإن هذا ينبىء على أن أبا محمد عاش للعلم ، وجاهد للعلم ، وخلده العلم بين الخالدين .

٤ - عصر ابن حزم

١٠٦ - مثل العصر في توجيه العالم ، أو التأثير فيه كمثل أثر الهواء والشمس في نمو النبات والحيوان ، فإذا كان الحى يتغذى من الهواء الذى يتنفسه ، ويستفيد من أشعة الشمس التى يعيش فيها ، فكذلك العالم يأخذ من عصره ، ويتأثر بعصره ، ولا يلزم من تأثر العصر أن يكون العالم مجاوباً روح العصر بمجاوبة تامة بحيث لا ينتج شيئاً إلا إذا كان موافقاً لما كان عليه العصر ، بل إن المخالفة لعلماء العصر تكون أحياناً أكثر دلالة على المجاوبة من الموافقة ، وقد رأيت فيما مضى أن ابن حزم خالف منهاج الفقهاء والمحدثين ، فكتب رسالة في الحب والمحبين ، كما كتب رسائل في الأخلاق ومداواة النفوس . وقد كان في كتابه هذا مجاوباً لروح العصر الذى كثر فيه الغزل ، وجرى في شعر الشعراء ، ونثر النثرين ، حتى لقد وجدنا بنات الأمراء يجرى في شعرهن غزل ، مع أن ذلك لم يكن مألوفاً عند نساء العرب في الإسلام ، ولنا لا نجد عالماً كان واضح المجاوبة بينه وبين عصره كابن حزم ، فكتاباته الفلسفية الخلقية وتحليله للنفوس ، وكتابته مداواة النفوس ، كل هذه الكتب أو الرسائل هى مجاوبات فكرية بينه وبين روح الاجتماع في ذلك العصر ، وروح السياسة والعلم فيه .

ولذلك وجب علينا أن نتكلم في عصر ابن حزم عن أحوال السياسة وأحوال الاجتماع ، والحركة العلمية ، ولقد تصدى ابن حزم لمناقشة الفرق الإسلامية في كتابه الفصل ، فوجب أن نتكلم في الفرق التى جادلها بإيجاز لنكون على بينة من أقواله التى ناقش فيها هذه الفرق المختلفة :

ولنبتدىء بالكلام عن الأحوال السياسية :

الأحوال السياسية في عصره

١٠٧ - جاء في نفح الطيب ما نصه : « قال قارلة ملك الفرنجة عندما هاجم العرب بلاده : الرأى عندى ألا تعترضوهم في خريجتهم هذه فإنهم كالسيل يحمل من يصادره وهم في إقبال أمرهم ، ولهم نيات تغنى عن كثرة العدد ، وقلوب تغنى عن حصانة الدروع ، ولكن أمهلوهم حتى تمتلىء أيديهم ، ويتخذوا المساكن ، ويتنافسوا في الرياسة ، ويستعين بعضهم على بعض ، فحينئذ تتمكنون منهم بأيسر أمر ، قال : فكان والله كذلك ، وصار بعض المسلمين يستعين على بعض بمن يجاورهم من الأعداء » (١) .

وسواء أصححت هذه النسبة إلى عظيم الأندلس عند الفتح ، أم لم تصحح فإنها كانت صادقة ، فإنه ما إن ذاق العرب نعيم الأندلس واستطابوا نسيمها ، واستناموا إلى الراحة فيها ، حتى صار بأسهم بينهم شديداً ، ووقعت خلافات شديدة بينهم .

١٠٨ - والأصول في ذلك أن سكان الأندلس كانوا مزيجاً من البربر ومن العرب من قبائل شتى ، ولم يكن الأمر مضبوطاً بيد حازمة من أمير ممكن ، أو ذى قوة مؤزر ، بل كان الولاة ضعافاً والدولة لم تكن راضية عن بعضهم ، فكانت تضعف أمره فوق ضعفه ، وما يكون مرضياً عنه من الدولة لا يجد منها سلطاناً يعاونه ، وقوة تؤيده ، حتى لقد آل الأمر إلى أن وإلى المغرب كان يولى من قبله على الأندلس واليه وإذا ضعف نفوذ الوالى ظهرت رءوس الاختلاف حادة قوية ، فكانت الفتن بين البربر والعرب ، ثم بين العرب بعضهم مع بعض ، واشتدت بين هؤلاء ، فكانت ائمتن بين اليمنية والمصرية على أشدها وأحدها ، والقتال بينهم يقع أحياناً ، ويسكنون

أحياناً ، وفي القلوب غل وحقد ؛ لا يخفى حتى يظهر في إحن شديدة ظاهرة بينهم . ونحن لدولة الإسلام التي أبتليت بهم .

١٠٩ - وفي وسط ذلك المعترك الشديد والمضطرب الثائر ظهر صقر قريش عبد الرحمن الداخل ، فاستولى على الأندلس ، وضبط الأمور ، وجمعها تحت سلطان واحد وعلى كلمة واحدة ، واقترنت الحضارة الأندلسية بالدولة المروانية بهذا الوادى الخصيب ، حتى لقد ذكر ابن حزم أن دولة بني أمية بالأندلس كانت أنبل دول الإسلام ، وأنكأها في العدو ، وقد بلغت من العز والنصر مالا زيادة عاينه (١) .

اتسع الفتح في عهد الدولة المروانية الناشئة ، ووقف للأعداء ولم يكونوا قد أفاقوا بعد من هول الضربة الأولى التي أصابتهم بالفتح العربي ، ولذلك لم يستطيعوا أن ينالوا منالاً من المسلمين وهم مختلفون ، قبل أن يسيطروا الحكم الأسمى على الأندلس ، فلما جاءت الوحدة بعد الفرقة ازدادت كلمة الإسلام استمكناً في تلك الأرض الأوربية وقد تولت سد الثغور وإزعاج الفرنجة بالغزوات تناوها الغزوات حتى جاءت ملوك أوروبا إليها تطلب السلام ، فكانت وفود أولئك تجيء إلى قصبة الدولة قرطبة التي اتسع فيها الممران حتى لقد كان الماء فيها يجري من أعالي الجبال في قنوات ضيقة ، حتى يصل إلى القصور (٢) .

١١٠ - ولم يكن كل ملوك الأمويين على ذلك الذم ، بل كان في بعضهم ضعف قد يثير الفتن ، فيضعف المسلمون بسببه أمام أعدائهم ، كما حدث في عهد الحكم بن عبد الرحمن (٣) .

ولكن العز للإسلام كان الغالب في عهدهم ولم يكونوا خلفاء بل كانوا ملوكاً ولم يدعوا الخلافة ، حتى إذا كان عهد عبد الرحمن الناصر في مطلع المائة الرابعة وكان خلفاء العباسيين قد ضعف شأنهم ، واستبد بأمرهم الوزراء

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ٧١ طبع الرفاعي .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٥ .

(٣) » » ص ١٢٤ .

والقواد ، وصارت خلافتهم اسماً لا مسمى له ، عندئذ ادعى عبد الرحمن الناصر الخلافة وصار يلقب نفسه بأمير المؤمنين ، وكان ذلك اسماً لمن جاء بعده :

وفي عهد عبد الرحمن الناصر هذا بلغ ذلك الإقليم الإسلامى الذروة من العز والسؤدد والرفعة ، وأخاف الفرنجة وأرهبهم وامتد سلطانه فى البلاد الإسلامية إلى بلاد المغرب .

ولكن ما بعد ارتفاع الشمس فى كبد السماء إلا زوالها ، فإنه قد سار على الأمر من بعده ابنه الحكم ، فنهج منهاجه وسار على سياسته ، ولم يدم ملكه طويلاً كأبيه ، إذ عاش ست عشرة سنة ملكاً وخليفة ، وأبوه قد عاش ملكاً وخليفة خمسين سنة .

ولقد تولى بعد الحكم المستنصر ، غلام فى التاسعة من عمره ، وهذه هى الآفة التى تجيء على الدول ، فقد تولى هشام المؤيد ، وقد استبد بالأمر دونه المنصور بن أبى عامر ، وهو الذى كان من وزرائه أحمد بن سعيد والد ابن حزم ، وقد استمرت الأمور بقوة شخصية المنصور تسير على منهاجها حتى توفى سنة ٣٩٢ فكانت الفتن من بعده ، وصارت قرطبة مضطربها الفسيح ، وابن حزم أول من اکتوى بنارها .

١١١ - وهنا يجب أن نشير إلى أمر كان هو الداء الدوى الذى كان منه البلاء ، ذلك أن المسلمين لما فتحوا البلاد الأندلسية قد آوى النصارى إلى ركن حصين فى جنبها ، فكان ذلك الركن شوكة فى جنب الدولة أوبالآخرى كان موضع الداء الكامن ، ولم يستأصلوه فى قوتهم ، لأن الجسم فى قوته لا يحس بدائه وإن كان دفيناً ، حتى إذا كان الضعف ظهر الداء عقماً قوياً ثم تغلب على الجسم فأماته ، وكذلك كان هؤلاء النصارى الذين آووا فى ركن من الأندلس كانوا يكمنون ، وهم للمسلمين بالمرصاد ، فإن رأوا فرصة انتهزوها ، وقد وجدوها عقب موت أبى منصور العاهرى ، بل لقد سهل لهم الأمر المختلفون من المسلمين . فاستعانوا بهم بعضهم على بعض ، ونشروا إلى تلك الوقائع مقرونة بأسماء أصحابها ورعوسها .

كان الأمر لهشام المؤيد ، وقد كان ابن منصور المأمري مستبداً به كأيديه ، ولكن الأب كان سياسياً بارعاً ، وحكيماً حازماً وعادلاً ومحارباً ، أما هذا فقد استولت الأهواء والأطباع على قلبه ، حتى طمحت نفسه فيما لم يطمح فيه أبوه العاقل ، وهو أن يكون أمير المؤمنين ، وأخذ العهد بذلك من هشام الضعيف المغلوب على أمره ، فثار البربر ، وخلعوا ذلك الخليفة ، ونادوا بآخر سموه المهدي ، ولكن لم يتم له الأمر بسبب البربر أنفسهم فكان النزاع ، وكانت الفتن التي خربت قرطبة ، والتي كان موضع أذاها أسرة ابن حزم خاصة ، وأهل قرطبة عامة ، وهي التي جونها ذلك الكاتب العبقري بقلمه وقد نقلنا بعضها في أثناء سرد حياته ، ولن فصلها بعض التفصيل .

١١٢ - لقد جاء البربر بعد أن أقاموا المهدي ، تأمروا وأقاموا المستعين ، ولم يكتفوا بذلك ، بل استعانوا في تأييد سلطان من أقاموه ثانياً بـ «ابن أذفونش كبير النصاري : وإليك ما كتبه المقرئ في النزاع بين المهدي والمستعين ، وكلاهما أقامه البربر : » نهض أى المستعين في جنود البربرة النصرانية إلى قرطبة وبرز إليه المهدي في كافة أهل البلد وخاصة الدولة ، فكانت الدائرة عليهم واستلحم منها ما يزيد على عشرين ألفاً ، وهلك من خيار الناس وأئمة المساجد وسدنتها ومؤذنها عالم . ودخل المستعين قرطبة ختام المائة الرابعة (١) .

إلى هنا تم الأمر للبرابرة وانتصر بهم وبالنصارى المستعين ولكن المهدي لم يسكن ، بل استعان هو أيضاً بـ «ابن أذفونش أيضاً ، فأجابه هذا ، وما يريد إلا أن يضرب المسلمين بعضهم ببعض فهو من يستعين به لا لحبة له ، بل لأنه يريد الأذى بالإسلام وأهله ، وإن ذلك يدينه من مقصده ، وهو طرد الإسلام من تلك الأرض الطيبة ، فأخرج بهم المستعين من قرطبة ، ومعه البربر فانسابوا في البلاد ثم قامت موقعة أخرى بين البربر ومعهم المستعين ، والمهدي ومعهم النصاري وفي هذه المرة هزم النصاري هزيمة منكرة .

(١) نفح الطيب ص ١٩ ج ٤ طبع الرفاعي .

١١٣ - وقد كان من نتائج تلك الفتن أن عزل المهدي وقتل ، وعاد الأمر إلى هشام المؤيد ، فقام المستعين يناوئته ولترك الكرامة للمقرى يقص قصصه الأليم :

« وبعث المستعين إلى أهل أذفونش ليستدعيهم لمظاهرة ، فبعث إليهم هشام المؤيد (أى الملقب بأمير المؤمنين) حاجبه واضح العامري يكفونهم عن ذلك بأن ينزلوا لهم عن ثغور قشتالة التي كان المنصور افتتحها ، فسكن عن مظاهرتهم عزم أذفونش ، ولم يزل الأمر حتى دخل المستعين قرطبة ومن معه من البربر سنة ثلاث وأربعائة وقتل هشام سرأ ، ولحق بيوتات قرطبة معرة في نسائهم وآبائهم ، وضمن المستعين أن قد استحكم أمره (١) ، لقد توزع الملك بعد ذلك البرابرة ، فجعلوه قسمة بينهم ، واستقل كل واحد منهم بإقليم ، حتى ابدع أمر هذه الأمة ، وتفرقت أوزاعاً ، فجاء من سبئة بنو حمود لجمعها ، ولكنهم لم يصنعوا شيئاً ، فقد حكموها من سنة ٤١٧ تقريباً ، ولكن كانوا هم منقسمين ، وكان النزاع بينهم وبين الأمويين قائماً ،

١١٤ - هذه فتن سقناها ، وذكرنا رجوسها ، ومن قبلوا أن يتأدى بأسمائهم فيها ، ولا يهمننا الغالب والمغلوب ، فالقاتل والمقتول في النار ، وفي الحق أنهم جميعاً كانوا مغلوبين ، والمستنصر خصم الإسلام ، وقد ظفر في هذه الفتنة بثغور قشتالة التي فتحها المسلمون ، ثم كان بعد ذلك ما كان ،

ولما الذي يهمننا أمران :

(أحدهما) أن هذه الفتن العمياء كانت الخطوة الأولى التي استقوى فيها آخر الأمر النصارى في هذه الأرض الطيبة ، وقد رأيت أنها كانت بعمل الكبار من المسلمين ، وبذلك كانوا يخربون بيوتهم بأيديهم ، فاستحقوا هم ومن عاونهم لعنة الله إلى يوم الدين ، إذ تولوا كبر ذلك الأمر الذي كان خطيراً في الإسلام .

(الأمر الثاني) أن ابن حزم عاين هذه الأمور فأثرت في نفسه تأثيرات متشعبة النواحي ، أولها - شعور الألم والحزن على قرطبة ، التي كانت فردوس الأندلس ونور المعرفة فيها ، ولقد سجل ذلك الألم في رسالته ؛ فقد ذكر قصور أسبرته عندما استخبر خبرها بعد ذلك الخراب فقال :

« ولقد أخبرني بعض الرواة من قرطبة ، وقد استخبرته عنها أنه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها ، وقد انحوت رسوبها وطمست أعلامها ، ونضيت معاهدها ، وغيرها البلى ، وصارت صحارى مجذبة بعد العمران ، وفيافي موحشة بعد الأنس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن ، وشعاباً مفرقة بعد الأمن ومأوى للذئاب ، ومعازف للغيلان ، وملاعب للجان ، ومكانن للوحوش بعد رجال كالليوث» (١) .

ثانيها - أنه رأى استفحال أمر النصارى ، وضعف أمر المسلمين ، وهو المؤمن التقي ، والعالم المحدث ، الذي يرى أن العزة لله ولرسوله ؛ وللمؤمنين ، وقد رأى أن سبب ذلك هو اضطراب جبل الأمور وتفرق الكلمة ، وذهاب الوحدة وأن علاج الأمر هو وجود شخصية تجمع المتفرق ، وتلم الشعث ، وتلتقي - ولها القلوب ، وقد رأى أن أهل الأندلس لم يجتمعوا إلا على بنى أمية ، وأن البربر هم الذين خربوا البلاد من قبل ومن بعد ، فنزعت نفسه إليهم ، وله بهم من قبل صلة وولاء .

ثالثها - أن ابن حزم من أسرة لها في السياسة شأن ، فأحس في نفسه أن عليه واجباً نحو دينه وقومه هو أن يحمل العبء ، وأن يترك المدرس ، ولو إلى حين ، فتقدم لذلك ، ولما ظهر أحد الصالحين من بنى أمية في بلنسية حوالي سنة ٤٠٨ ناصره وعاونوه ، وكان له وزيراً ، بل ناصراً أكثر من واحد ممن توالوا حاملين العبء من بنى أمية . فكان وزيراً لعبد الرحمن المستظهر ، ثم هشام المعتد بالله . ثم نبذ هذه الطريقة وعاد إلى العلم يغترف من مناهله .

١١٥ - ترك ابن حزم السياسة يائساً من اجتماع الأمر لأحد ، ثم انقطعت من بعد ذلك الدولة الأموية نهائياً سنة ٤٢٢ وانتثر الأمر ، وانقسم الفردوس ، وقد وصف ذلك المقرئ ، فقال :

« انقطعت الدولة الأموية من الأرض ، وانتثر سلك الخلافة بالمغرب . وقام الطوائف بعد انقراض الخلائف وانتزى الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالي بالجهات ، واقتسموا خطتها ، وتغلب بعضهم على بعض . واستقل أخيراً بأمرها ملوك استفحل أمرهم ، ولاذوا بالجزى يدفعونها للطاغية (أى كبير النصارى) أن يظاهر عليهم أو يبتزهم ملكهم وأقاموا على ذلك برهة ، حتى قطع عليهم البحر ملك العدو وصاحب راکش أمير المسلمين يوسف بن تاشفين التتموى : فخضعهم وأخلى منهم الأرض » (١) .

وفى عهد هؤلاء الطوائف الذين كان بعضهم يدفع لطاغية النصارى ، لئلاوة عاش ابن حزم ، ومن أشهر هؤلاء بنو عباد ملوك أشبيلية الذين حرق ثانیهم المعتضد كتب ابن حزم ، ومنهم بنو جهور بقرطبة ، حتى اندغم ملكهم فى ملك المعتمد بن عباد ، وغير هؤلاء من ملوك الطوائف كثيرون . وكان أظهرهم بنو عباد .

١١٦ - هذه هى حال الأندلس فى عصر ابن حزم ، ملك قوى أولاً لم يذقه إلا فى نعومة أظافره ، ثم اضطراب وفتن عكرت صفو شبابه ثانياً ثم انقسام وانتثار للعقد ، وخضوع وصغار لأعداء الإسلام ، حتى دفعت الإتاوات لطاغية النصارى واستمرت تلك الحال حتى وفاته .

وليس بعجيب إذن أن ينصرف ابن حزم عن السياسة . لقد زهده فيها فى شبابه فتن البربر ، واستعانة المتزعمين بالنصارى ، ولما أراد أن يصلح الأمر بمعاونته بعض الأمراء الأمويين ، ولم يواته الزمان ، فانصرف عن السياسة إلى العلم فكان للعلم وحده نحواً من ست وثلاثين سنة .

ولا نرى ماذا يكون أمر ابن حزم لو وافته أمور السياسة ، وما الذى

كان سيخلفه فيها ، وما الذى كان ينتفع به الإسلام منه ، أكان ما ينتفع به الإسلام يعدل تلك الآثار العلمية التى خلفها وأن يكون له منزلة فى السياسة تعادل تلك المنزلة العلمية التى خلفها فى الأجيال ، ويكون له ذلك الخلود الذى سجلته تلك الكتب التى كتبها ؟ إن الحيرة فيما اختاره الله له . وفيما اختاره للإسلام ، وسبحان من يرث الأرض ومن عليها .

١١٧ - ولكننا لا نريد أن نترك الكلام فى عصر ابن حزم من غير أن نشير إلى أمرين :

أحدهما : أن احتكاك المسلمين بالنصارى فى الأندلس فى تلك الأيام جعله يدرس الديانات المختلفة دراسة فاحص ، ويتعرف أوجه التحريف فى الديانة النصرانية ، ويجادل النصارى عن بيته ، ويعرف مصادرهم ومواردهم ، والذى يعتقدون اتصاله بدعوة المسيح الأولى عليه السلام .

الأمر الثانى : أنه من الطبيعى ألا ينظر ابن حزم نظرة لكبار إلى الأمراء الذين كانوا يستعينون بالنصارى ، أو يمدون أيديهم إليهم بالولاء يستجدونه ، أو بالإتاوة يدفعونها ، فقد كان لا محالة ينظر إليهم بازدراء ، لأنهم آثروا الدنيا على الآخرة وآثروا الذلة على العزة ، وآثروا الدنية على الدين ، ولذا كان بينهم وبينه عداوة كان من مظاهرها إحراق كتبه ، وكان من مظاهرها أن جفته الديار حتى آوى إلى ضيعته التى ورثها ، فأقام فيها يدرس ويصنف ، يكتب الرسائل ويكتب العلماء ويراسلهم ، حتى أدى مهمته ، وانتقل إلى جوار ربه .

* * *

الأحوال العلمية في عصر ابن حزم

١١٨ - بقدر ذلك الاضطراب السياسى فى عصر ابن حزم كان النهوض العلمى فيه ، فإن عصر ابن حزم كان عصر العلم حقاً فى الأندلس ، فيه نهضت تلك البلاد نهضة فكرية ، فكان منها الضوء الذى أضاء الغرب كله ، وفى هذا العصر وجد العلماء الأجلاء ذؤو الآفاق الواسعة الذين لا يقتصرون فى دراساتهم على المذاهب الفقهية لا يعدونها ، بل كانوا مع ذلك أدباء ومؤرخين ، ومن هؤلاء أبو عمر ابن عبد البر رفيق ابن حزم ، ومنهم أبو الوليد الباجى خصمه العلمى ، ومنهم غير كثير ، امتاز بسعة الأفق ، وكان فى الأندلس نهضة فكرية من ناحية أخرى ، إذ أن العلوم الفلسفية قد ترجمت وانتقلت إلى الترجمة من الشرق إلى الغرب فإن حركة الترجمة التى اتسعت فى عهد المأمون ، وشملت كل أنواع علوم اليونان ، قد آتت أكلها فى الأندلس فى آخر القرن الثالث ، والقرن الرابع ، ثم كان الفلاسفة المسلمون فى الأندلس بعد ذلك كابن رشد ، وابن باجة ، وابن حزم قد نهل من هذا ينبوع الصافى من قبلهم ، بدليل كتابته فى الخطابة ، وكتابته فى المنطق ، وآثاره العلمية فى مناقشات الفرق تنبىء عن علم بما ترجم فى عصره ، وما قبله من كتب اليونان .

١١٩ - ولأنه عندما استقر الأمر للأمويين ، واتسع سلطانهم كان كثيرون من علماء المشرق ينتقلون إلى الأندلس ، نشرأ لمعارفهم ، وطمعاً فى عطايتهم ، وإن أولئك قد فتحو الأبواب لهم ، فرحلوا إليها كما رحل كثيرون من علماء الأندلس إلى المشرق يزورونه ، ويأخذون وينهلون .

ولأنه من الحق علينا أن نقرر أنه فى الوقت الذى آل فيه السلطان فى المشرق الى بعض الأعاجم الذين يجهلون بليغ الكلام . ولا يقدرونه - كان

خلفاء الأمويين عربياً خالصاً قد قربوا الشعراء وأدبوا الأدباء والعلماء وكان منهم من يقول الشعر . ويكتب النثر الفنى فى أجود عبارة ، وأجمل إشارة ، بل قليل من أولئك الأمراء من لم يكن كذلك .

ولما جاء مبلوك الطوائف ، وكان كثيرون منهم من أتباع الأمويين نهجوا على ذلك المنهاج ، فكان منهم الكتاب والشعراء ، وكذلك كان وزراءهم يتصلون بهم فنهض الأدب والعلم فى عصرهم واتسعت آفاق الفكر ، وكثر الإنتاج الأدبى والعلمى ، حتى كانت الأندلس روضة من العلم والأدب ، فلم يضعف العلم بضعف السياسة ولم يأفل نجم العلماء كما أفل نجم السياسيين .

١٢٠ — هذا لإجمال للحياة العلمية فى العصر الذى أظل ابن حزم وإنه من الحق علينا أن نخص ولا نعم ، فإن الفضل فى تلك الروح العلمية التى أظلت الأندلس يرجع إلى عبد الرحمن الناصر الذى تولى نحو خمسين سنة تبتدىء من سنة ٣٠٠ إلى سنة ٣٥٠ هـ ، وهو الذى تلقب بأمر المؤمنين لما ضعف شأن الخلفاء السياسيين ، ثم كان أكثره يرجع إلى والده الحكيم الذى تولى من بعده ، فكان انصراف الحكم إلى العلم يشبه انصراف المأمون إليه فأحضر العلماء من المشرق ، وأنشأ المكاتب ، وأحضر الكتب التى ظهرت فى المشرق ، وإنا ننقل لك عبارة المقرئ فى شأنه فقد قال :

« كان محباً للعلوم مكرماً لأهلها ، جماعاً للكتب فى أنواعها بما لم يجمعه أحد من الملوك قبله ، قال أبو محمد بن حزم أخبرنى تليد الحصى ، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بنى مروان أن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ، وفى كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير ، وأقام للعلم والعلماء سوقاً نافقة ، جلبت إليه بضائعه من كل قطر » .

قال أبو محمد بن خلدون « كان يبعث فى شراء الكتب إلى كل الأقطار رجلاً من التجار . ويرسل إليهم الأموال لشراؤها حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه . وبعث فى كتاب الأغاني إلى مصنفه أبى الفرج الأصفهاني

وكان نسبه في بني أمية بألف دينار من الذهب العين فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرج به إلى العراق ؛ وكذلك فعل مع القاضي أبي بكر الأبهري (١) المالكي في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم (٢) وأمثال ذلك ، وجمع بداره الخذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط ، والإجادة في التجليد ، فأوعى من ذلك كله ، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده (٣) .

١٢١ - تلك الخزانة التي حوت أعظم الكتب ، والتي يقول ابن خلدون فيها إنها لم تكن لأحد قبل الحكم ولا بعده كانت بلا ريب تحت نظر ابن حزم ، يقرأ فيها ويطلع ، وينهل من مواردها العذبة وقد حوت كل ما أنتجه الفكر العربي الإسلامي ، وجادت به القرائح في شرق الإسلام وغربه ، قرأها أو استنسخها فكان منه بعد الغدوى والتمثيل - ذلك الأثر العلمي الخالد الذي خلفه من بعده .

ونقول إن ابن حزم اطلع على تلك المكتبة بلا ريب ، وكانت في سلطانه لأنها بقيت محفوظة إلى أيام الفتن التي قامت في قرطبة من سنة ٣٩٩ إلى سنة ٤٠٣ ، فقد قال في ذلك ابن خلدون . ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر ، وأمر بإخراجها الخابج واضح من موالى المنصور بن عامر ونهب ما بقي منها عند دخول البربر واقتحامهم إياها (٤)

إذن فابن حزم قد رأى هذه الخزانة وإذا كان قد رآها فلا بد أن يكون

(١) هو الفقيه المالكي الذي كان يعيش في العراق ، وهو من أجل الناس في العبادة والورع دعى إلى القضاء فامتنع وقد توفى سنة ٣٧٥ .

(٢) هو محمد بن عبد الله بن الحكم كان فقيهاً مالكيًا تلقى انفعه المالكي على تلاميذه مالك وقتلهم للشافعي ، وبعد وفاته عاد إلى المذهب المالكي ، وكتب فيه وألف وتوفى سنة ٢١٤ وقبره بمصر بجانب قبر الإمام الشافعي .

(٣) نفح الطيب ج ٣ ص ٣٤١ طبع الرفاعي .

(٤) نفح الطيب ج ٤ ص ٢٤٢ الطبعة المذكورة .

قد انتفع بها ، ونهل منها ، وإنها لما انتهت لم تحرق بل أخذها الناس وربما يكون قد ناله منها حظ ليس بالقليل ، ثم إنها قد استنسخ منها الكثير ، ولم تذهب إذن المعلومات التي فيها بدداً ، إذ لم تغرق بنهر ولم تحرق بنار .

١٢٢ - وإن المغزى في الأمر أو الكتب العلمية المختلفة وأن ثمرات الفكر الإسلامي كانت في الأندلس ، سواء أكانت في خزائن الخلفاء والأمراء أم كانت بأيدي الناس ، يتبادلون قراءتها ، وينسخون منها ما شاءوا أن ينسخوه .

وليست العبرة بالكتب وحدها بل بالعلماء يتدارسون ما احتوت عليه ويبنون ويخرجون ويستنبطون منه . وقد كان حظ الأندلس من ذلك وفيراً ، فإن الأندلس كان بها جمع من العلماء في القرنين الرابع والخامس الهجريين ، قد أوجدوا فيها بيئة علمية جمعت بين المنقول والمعقول ، وبين علم الساف وعلم الخلف بقدر مناسب ، حتى كانت الأندلس شخصية علمية ، وإن رسالة ابن حزم في علماء الأندلس تعطينا صورة عن هؤلاء العلماء الذين كونوا للأندلس تلك الشخصية العلمية الرائعة ، ولنقتبس بعض عبارات منها :

« بلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ، ونأيه من محلة العلماء قد ذكرنا من تأليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز . وديار مصر وربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك ، على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق دار همجرة الفهم وذويه ، ومراد المعارف وأربابها(١) . ثم يوازن رضى الله عنه بين بعض المشهورين في الأندلس ، ونظرأهم في المشرق فيقابل بين الآثار ، ويقرر أنه لا يوجد رجل يعد من مفاخر الشرق إلا كان له نظير من مفاخر الأندلس ، فالبخارى يناظره بقى بن مخلد . والقفال الشافعى تلميذ المزنى بالشرق يقابله قاسم بن محمد بالأندلس تلميذ المزنى أيضاً ، والمزنى تلميذ الشافعى ، وهكذا يجرى المقابلات مما يدل على أن الأندلس كان بها

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ١٢٤ طبع الأزهرية .

طائفة من العلماء في القرنين الثالث والرابع والخامس الهجري ، فقد أوجسوا بها بيئة علمية لا تقل عن نظيراتها في العراق ، دار هجرة الفهم . كما سماه ابن حزم .

وبهذا يتبين أن ابن حزم العالم كان دوحة وارفة الظلال قد بسقت في مهد العلم ، ونمت في معدنه ، وتغذت من جوده ، وبذلك نستطيع أن نقرر أنه قد توافرت له أسباب المعرفة كاملة ، فقد لزم الشيوخ صغيراً ، وعاش في معدن العلم ، فأعطى ما أعطى من ثمرات العلم الناضج كبيراً ، ولقد سئل أبو حنيفة عن علمه كيف وصل إليه ، فقال رضى الله عنه « كنت في معدن العلم ولزمت عالماً من علمائهم » ، وكذلك ابن حزم عاش في معدن العلم ، ولزم وهو صغير كبار علمائه ، وقد ذكرنا ذلك في أثناء ذكر حياته والبيئة الفكرية التي أطلته صغيراً وشادياً ، وعالماً كبيراً ، فلا نكرر هنا ما قلناه هناك .



الحالة الاجتماعية في عصر ابن حزم

١٢٣ - لابد من أن نشير بكلمة إلى المجتمع الأندلسي في عصر ابن حزم ، فإن ابن حزم له كتابات يستمد مادتها من ذلك المجتمع ، فرسالة طوق الحمامة مادة الدراسة فيها المجتمع الأندلسي ، وكثيراً ما يقرر ما يقرره فيها مستمداً من حوادث ذلك المجتمع ، فيذكر القضية التي يقررها ، ويذكر معها وقائع تؤيدها وتشهد لها . ورسائله في الأخلاق والسير - حكم ومواعظ يؤيدها أحياناً كثيرة بصور رآها في المجتمع الذي عاش فيه ، فالمجتمع كان كتابه الذي يقرؤه عندما كان يكتب في الأخلاق والمنازع النفسية في المحبين .

ابن حزم صورة صادقة للفضيلة الإنسانية في مجتمعه وإذا كان كل مجتمع فيه فضيلة ورديلة أو فيه مشاعر تشتد وتنحرف ، فتسير في طريق الحرام ، وتعتدل فتكون في دائرة الفضيلة ولا تحرم ما أحل الله ، وتأخذ بقوله تعالى :

(قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده) فابن حزم كان من الصنف الذي كان قلبه يفيض بالأحاسيس نحو الجمال ، ولكن في دائرة الحلال لا يبعدوها ، فهو لم يرتكب حراماً ، ولم يرتع في مراتع الحرام ، بل كان في دائرة الحق والشرع ، ولذا أقسم في كتابه طوق الحمامة ، وهو يتحدث عن الحب والمحبين أنه ما كشف فرجه على حرام قط ، فهو المؤمن التقى الطاهر في كل أحواله ، وهو بهذا صورة صادقة لفضيلة قوية في مجتمع مائج بالأهواء البارزة ، والعواطف الحادة القوية .

وفوق ذلك فإنه من الحتم اللازم أن نتكلم في مجتمعه ، فإنه قد دفعه إلى الكتابة في موضوعات ما كان ليتصدى إليها لولا العناصر المختلفة التي كانت

فى هذا المجتمع فالاحتكاك المستمر بين المسلمين والنصارى والاختلاط بينهم الذى كاد يكون امتزاجاً ، والذى اشتد فى عصره كان سبباً فى جدل فى العقائد ، وإن كتابات ابن حزم تسجل طائفة من ذلك النوع فى الجدل .

١٢٤ - من أجل ذلك لا بد أن نشير إلى ذلك المجتمع الذى أثار كوامن الفكر فى ابن حزم ، وأثار كوامن الإحساس فيه حتى جعل منه ذلك الذى يكتب فى الحب كما يكتب فى الفقه والعقائد .

لقد كان المجتمع فى الأندلس يموج بعناصر مختلفة ، جميعها المكان ، ولكن لكل أرومته ، ولكل سلالاته وخصائصها .

فكان فىهم العرب الخالص ، وهم الذين كان لثقافتهم وللغتهم ولأخيلتهم ولبصورتهم البيانية الرائعة السلطان الكامل ، لذلك كان للأندلس مظهر أدبى وفكرى واحد ، وحدته تلك اللغة السامية لغة القرآن الكريم .

وكان فىهم البربر ، وقد كان منهم من له مقام مذكور فى الفتح ، وفىهم حدة طباع ، وفىهم نفرة شديدة أحياناً ، ولذلك كانوا وقود الفن وموقديها ، وفىهم من تهذبت طباعه وأرهفت أحاسيسه ، فكان منهم إنتاج أدبى رائع .

وكان فى ذلك المجتمع الصقلية ، والذين اعتنقوا الإسلام من سكان البلاد الأصليين .

وإن الغزوات الكثيرة التى غزاها المسلمون فى جنوب فرنسا وغيرها من جزائر البحر الأبيض ، وعودتهم بالسبايا من هذه الحروب ، وتلك الفتوح الكثيرة قد أوجدت طائفة من الجوارى الحسان كان لهن شأن فى المجتمع الأندلسى ، فلئن ثقفن ثقافة أدبية عالية ، فأثرن كوامن النفس العربية المزهفة الحس نحو الجمال ، والتى تجيد تصويره ، فانطلقت خواطر الشعراء وجادت قرائح الأدباء ، وانبتق بثق من العواطف الإنسانية ؛ بعض التزم الجادة ، فلم يكن سيلاً طاعياً ، وفى بعض النفوس انقلاب إلى هوى جامح لم يحكمه زمام العقل وقيود الفكر ، وجلال الشرع ، فأسرفت واعتدت ،

١٢٥ - ولقد رأينا أنه في عهد ابن حزم قد اختلط النصراني بالمسلمين ، فكان في المجتمع الإسلامي فوق العناصر المختلفة والسلالات المتباينة في الطبائع والجلالات - كان هناك ذلك الاختلاط أو ذلك الاحتكاك بين المسلمين والنصارى ، لقد كان الاحتكاك مستمراً بين المسلمين والنصارى في الحروب التي اشتد أوارها وإن الاحتكاك الحربي ، ولو أن الصوت المسموع فيه صوت السلاح يقع ، يكون فيه الالتقاء الفكري يسرى في خفية عن بريق السيوف ؛ وإن الحروب دائماً توجد احتكاكاً مجدى في السلم ، كما قطع في الحرب ، ألم تر أن الحروب الصليبية التي اشتد أوارها بين الشرق والغرب كانت الطريق لمعرفة الأوروبيين ما في الشرق من نور وعرفان ، وأنه انبعث من بعدها عصر النهضة مكللاً بما أخذ من الشرق من نور ومعرفة ، اختط في ضوءهما سبيله إلى الحياة التي تناسب الأوروبيين ، وهي المادية التي تسيطر دائماً على تفكيرهم .

وإن المسلمين فوق ذلك الاحتكاك كانوا يختلطون بالنصارى ، فإنهم كانوا يفدون إلى الأندلس وفوداً من حكام القسطنطينية ومن النصارى الذين يصاقبونهم ، والنصارى كانوا فوق ذلك في البلاد ذميين لهم مالمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، والعدالة الإسلامية ترفرف على الجميع ، وإن كان شطط من بعض الحكام ، فظالمه عليهم وعلى المسلمين سواء .

وإن الاختلاط بين المسلمين والنصارى قد قوى واشتد لما ضعف شأن الأمراء المسلمين ، وصاروا يستعينون ببعض النصارى أحياناً ، ويدفعون لهم الإتاوات أحياناً ، فقد اشتد حينئذ الاختلاط ، وإن لم يكن في بعض صوره كريماً كما كنا نحج للإسلام والمسلمين .

وقد كان لذلك الاختلاط نتائجه . وهو الاتصال الفكري والاتحام الجدل ، وقد كان لذلك أثره في كتب ابن حزم ، وقد سجلته كما ذكرنا .

١٢٦ - ولقد تكون من ذلك هذا المزيج ، الذي حوى أكرم السلالات كما حوى أعنفها ، اجتمع من العناصر المختلفة بجمع من الناس بدت فيه كل

عناصر القوة ، ومعها عوامل الضعف ، وكان أهل الأندلس أشد الناس قرباً من الاختلاف وأقوى الناس مع ذلك عقلاً وفكراً ، وفي أشد عصور الانحلال السياسى كانت الحضارة العربية أقوى ما تكون فوق فى كل العناصر الثقافية ، فقد كان الأدب فى أقصاه ، وكانت الفلسفة مزدهرة ، والعلوم مشعة فى الآفاق .

وإذا كان سكان الأندلس من سلائل مختلفة فقد بدت فىهم كل خواص هذه السلالات ، ولقد جاء فى نفح الطيب فى وصف أهل الأندلس :

« أهل الأندلس عرب فى الأنساب والغزة والأنفة وعلو الهمم وفصاحة الألسن ، وطيب النفوس ، وإباء الضيم ، وقلة احتمال الدل ، والسباحة بما فى أيديهم والزاهة عن الخضوع وإتيان الدنية ، هندیون فى إفراط عنايتهم بالعلوم وحبهما لها ، وضبطهم لها ، وروايتهم ، بغداديون فى نظافتهم وظرفهم ورقة أخلاقهم ، ونباهتهم وذكائهم وحسن نظرهم وجودة قرائحهم ولطافة أذهانهم ، وحلبة أفكارهم ، ونفوذ خواطرهم ، يونانيون فى استنباطهم للمياه ومعاناتهم لضروب الغراسات واختيارهم لأجناس الفواكه ، وتدبيرهم لتركيب الشجر وتحسينهم البساتين بأنواع الخضر ، وصنوف الزهر ، فهم أحكم الناس لأسباب الفلاحة . وهم أصبر الناس على مطاولة التعب فى تجويد الأعمال ومقاساة النصب فى تحسين الصنائع . أحذق الناس بالفروسية وأبصرهم بالطنع والضرب . . . إن أهل الأندلس صينيون فى إنقنا الصنائع العلمية ، وإحكام المهن الصورية (أى الآلية) تركيون فى معاناتهم الحروب ، ومعالجات آلاتها ، والنظر فى مهماتها » (١) .

١٢٧ - هذه صفات وخواص لجماعاتهم ، ويظهر أن كل طائفة منهم قد بدا منها العمل الذى تتقنه ، وليس معنى ذلك أن كل أندلسى كانت فيه هذه الصفات ، بل كان لكل صفة منها قوم اختصوا بها ، فكان منهم من أجاد فلاحه البساتين ، حتى كانت أشجار الفواكه التى تؤتى أكلها كل حين ياذن

وبها ، وكانت البساتين والرياض التي جمعت المدائن حتى صارت جنة هذه الدنيا ، فاهتزت وربت ، وأنبئت من كل زوج بهيج ، وكان فيهم الصنّاع الذين أقاموا القصور ، وشيدوا البنيان ، وسهلوا أسباب الحياة فيها ، ثم كان فيهم العلماء الذين ورثوا علم الدين ، ثم كان معهم من ورثوا حكمة اليونان ، وبعثوا فلسفتهم من قبرها وأمدوا بها أوروبا ٥

وهكذا كان أهل الأندلس ذلك المزيج المختلط ازدهرت به الحضارة ، فأحيا الآداب والفنون والعلوم ، وأضعف السياسة ، حتى رأينا بجوار الانحلال السياسي ، وتفرق السلطان بعد الدولة الأموية الأندلسية - الرقي العلمي ، ورقي الذوق والفن ، وتقدم علوم الصناعة ، وعلوم الدين ، وعلوم اللسان .

١٢٨ - ولقد كانت اللغة العربية هي التي وحدت ذلك المتفرق ، وجمعت في ثقافة فكرية واحدة ، ويظهر أن أهل الأندلس كان لسانهم في جملته لساناً فصيحاً . لم تؤثر فيه العجمة ، ولقد قال أبو علي القالي الذي وفد إلى الأندلس في عهد عبد الرحمن الناصر في وصف اللغة العربية في الأندلس : « لما وصلت القيروان وأنا اعتبر من أمر به من أهل الأمصار ، فأجدهم درجات في العبارات وقلة الفهم بحسب تفاوتهم في مواضعهم منها بالقرب والبعد ، كأن منازلهم من الطريق هي منازلهم من العلم محاسبة ، ومقايسة ، فقلت إن نقص أهل الأندلس عن مقادير من رأيت في أفهامهم بقدر نقصان هؤلاء عن قبلهم فسأحتاج إلى ترجيح في هذه الأوطان . قال ابن بسام : فبلغني أنه كان يصل كلامه هذا بالتعجب من أدل هذا الأفق الأندلسي في ذكائهم ، ويتغنى عنهم هذه المباحثة والمناقشة ، ويقول لهم : إن علمي علم رواية ، وليس علم دراية فخذوا عني ما نقلت » (١) .

وكانت اللغة العربية وعاء تلك الأفكار ، وتلك الثمرات ، ولم تكن كتاباتهم بلغة العلم الجافة ، بل إن المجموعة العلمية التي سجلت في كتب ،

(١) نفع الطيب ج ٢ ص ١٢٥ ، والذخيرة ص . المجلد الأول القسم الأول .

وبقيت إلى الآن تقرأ - تمتاز بسلامة التعبير وجودة التصوير ، حتى كتب الفقه والأصول والقراءات كلها لا تخلو من جمال في التعبير مع التحقيق العلمي فكانت بين لغة العلم الجافة ولغة الآداب ، ولو وزنت الكتب التي ألفت في القرن الخامس والسادس الهجريين ، مع مثلها في كتب المشرق لتبين الفرق في الجملة بين الأسلوبين .

١٢٩ - وهناك عنصر اجتماعي في الأندلس لم يكن في بلد من البلاد الإسلامية بمقدار ما كان فيه ، وهو ظهور نساء كثيرات من الأدبيات والشاعرات ، حتى يكاد القارئ عندما يطلع على أخبارهن يظن أن هذا البلد الأمين قد رقى طبع أهله ، وحسن ذوقه ، إلى درجة أن كل من فيه كان شاعراً وناثراً ، فالشعر يجري على ألسنة النساء كما يجري على ألسنة الرجال ، ويتدفق من أفواه الفقهاء والمحدثين ، كما يتدفق من أفواه الشعراء ، وإن كان لكل صناعة من يجيدها وكل ما خصصته الحياة له .

بل لقد وجدنا من الجوارى الشاعرات عدداً كثيراً ، كان من بينهن من يجدن العلوم ، ويتكلمن فيها كلام المتخصصين المتفرغين لها . وقد جاء في نفح الطيب عن جارية قد درست النحو :

« ومنهن العروضية مولاة أبي المطرف عبد الرحمن بن غلبون الكاتب . سكنت بلنسية وكانت قد أخذت عن مولانا النحو واللغة . ولكنها فاقته في ذلك . وبرعت في العروض ، وكانت تحفظ الكامل للمبرد ، والنواذر للقالى وتشرحهما ، قال أبو داود سليمان بن نجاح : قرأت عليها الكتابين ، وأخذت عنها العروض ، توفيت بعد سيدها في حدود الخمسين والأربعمائة (١) وإذا كان منهن المتخصصات في علوم اللغة ذلك التخصص فلا عجب إذا كان ابن حزم قد تلقى علومه الأولى على النساء .

١٣٠ - وأخبار الشاعرات من الجوارى كثيرة ، وقد وصل حسن الذوق وظرف الأقوال والأفعال أقصاه ، وقد كان لهذا النوع من الجوارى

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ٤٣٠ طبع الأزهرية .

شأن في قصور الخلفاء والأمراء وذوى اليسار من الناس . وكتاب ابن حزم .
« طوق الحمامة » يفيض بأخبار كثيرات من الجوارى ذوات الأثر في الحياة
الاجتماعية .

ومن ذلك ما ذكره المقرئ في نفح الطيب فقال « من غريب ما يحكى عن
أمير المؤمنين الناصر أنه أراد الفصد فقعد بالبهو في المجلس الكبير المشرف
بأعلى مدينته الزهراء واستدعى الطبيب لذلك وأخذ الطبيب الآلة ، وجس .
يد الناصر فينما هو كذلك إذ أطل زرزور ، فصعد على إناء ذهب بالمجلس .
وأنشد :

أيها (الفاصد) رفقا بأمر المؤمنين
إنما تفصد عرقا فيه يحيا العالمينا

وجعل يكرر ذلك المرة بعد الأخرى ، فاستظرف أمير المؤمنين الناصر
ذلك غاية الاستظراف ، وسر به غاية السرور ، وسأل عن اهتدى إلى ذلك ،
فذكر له أنه السيدة الكبرى مرجانة أم ولده الحكم . صنعت ذلك وأعدته
لهذا الأمر « (١) » .

١٣١ - وإن كثرة الجوارى على هذا النحو ، وثقافتن تلك الثقافة
الواسعة . وظهورهن في المجتمعات ، كل هذا كان من شأنه أن يجعلنا نتصور
أن المرأة كانت تبرز وتظهر ، وأن مدائن الأندلس كانت النساء في طرائفها
يراهن الرائي ، ويبصرهن الناظر ، وكتاب طوق الحمامة أصدق شاهد على
ذلك ، ففيه أخبار ناس من أفاضل القوم ، وبعضهم من العلماء ، وقعوا
في حبائل الغرام من رؤية جارية . في الطريق .

ولأنه قد ظهر من النساء العربيات ، بل الأمويات من يتغزلن في شعرهن ،
ومن يتقبلن الغزل شعراً ، ونثراً ؛ وهذه ولادة بنت المستكفي من بنى أمية
كانت تقول الشعر غزلاً ، بل ما هو أشد من الغزل عند ذى الدين مما لا نريد
أن نسطره في كتابنا هذا .

وحسبك أن تعلم أنها تكتب على طرازها بالذهب من الجانب الأيمن
أنا والله أصلح للمعالى وأمشى مشيتي وأتبه بها

وتكتب على الجانب الأيسر :

وأمكن عاشق من صفح خلى وأعطى قبلى من يشتهيها
ومع ذلك يقول المقرئ : وكانت مع ذلك مشهورة بالصيانة والعفاف ،

١٣٢ - ولا غرابة في أن تكون عفيفة مصونة ، ومع ذلك تقول
ما تقول مما قصصنا عليك ، وبما نزه القرطاس عن تدوينه : فإن الحياة في
ذلك العصر ، كانت فيها المظاهر المتناقضة الكثيرة ، فكنت ترى قرطبة خير
المدن إقامة للشعائر الدينية ، فيقول في ذلك المقرئ :

« ومن محاسنها - أى محاسن قرطبة - ظرف اللباس وتظاهر بالدين والمواظبة
على الصلاة ، وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم ، وكسر أواني الخمر حينما تقع
عين أحد من أهلها عليها ، والتستر بأنواع المنكرات والافتخار بأصالة البيت
وبالجنسية وبالعلم ، وهى أكثر بلاد الأندلس كتباً ، وأهلها أشد الناس اعتناء
بخزائن الكتب وصار عندهم من آلات التبيين والرياسة ، حتى أن الرئيس
منهم الذى لا تكون عنده معرفة يحتفل في أن تكون في بيته خزانة كتب
وينتخب فيها ، ليس إلا لأن يقال فلان عنده خزانة كتب ، والكتاب الفلاني
ليس عند غيره ، والكتاب الذى هو بخط فلان قد حصله وظفر به . »

وقال الحضرمي : « أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه
وقوع كتاب كان لي بطلبه اعتناء إلى أن وقع ، وهو بخط فصيح ، وتفسير
مليح ، فقرحت به أشد الفرح . فجعلت أزيد في ثمنه ، فيرجع إلى المنادي
بالزيادة على إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له : يا هذا أرني من يزيد في هذا
الكتاب حتى بلغه إلى مالا يساوى ، فأراني شخصاً على لباس رياسة ،
فدنوت منه ، وقلت له : أعز الله سيدنا الفقيه ، إن كان لك غرض في هذا
الكتاب تركته لك ، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده ، فقال لي : لست

بفقيهه ، ولا أدري ما فيه ، ولكنى أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأجمل بها بين أعيان البلد ، وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيته حسن الخط ، جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم من الرزق فهو كثير (١)

١٣٣ - ولأنه بجوار ذلك الجلد في القيام بالشعائر الدينية . والتستر بالمنكرات ، وكسر أواني الخمر ، والعناية بجمع الكتب ، كان اللهو المأجور أحياناً في متزهاتها ، وكان للقول العايب فيها مستراد ومذهب ، ولقد أشار إلى ذلك المقرئ معتبراً به مستبصراً ، فقال :

« وقد رأيت أن أزيد على ما تقدم مما قصدت جلبه في هذا الموضع نبذة من كلام الفتح في ذكر متزهات قرطبة وغيرها من بلاد الأندلس ، ووهف مجالس الأتس التي كانت بها ، مما تشرح له الأنفس ، ووقع ذكر غير قرطبة والزهراء لهما تبعاً ، ولا يخلو ذلك من عبرة بحال من جعل اللهو مصيفاً ومرتباً ، ثم طواه الدهر طي السجل ، وبخا آثاره التي كانت تسمو وتجل ، وما قصدنا - علم الله - غير الاعتبار بهذه الأخبار ، لا الحث على الحرام ، وتسهيل القصد إليه والمرام ، والأعمال بالنيات » (٢) .

فكان الجدل والتستر بجوار المتزهات فيها اللهو والعبث ، ولقد كان ذلك بلا ريب مظهرراً لذلك المجتمع المزيج من عدة عناصر وسلالات ، والتقت فيه عدة حضارات وثقافات وحدثتها اللغة ، ولكن بقيت تلك العناصر ، وتبرز في النواحي الاجتماعية ومظاهرها ، فإن الفكر من السهل توحيدته ، وكذلك السياسة من السهل توحيدها إن توافرت العزائم ، واستقامت النيات ، أما النفوس فإنه ليس من السهل توحيدها وجمعها على مشرب واحد ،

١٣٤ - لقد عاش ابن حزم في قرطبة التي كانت متزهاتها كمشيولاتها من مدن الأندلس مرتعاً لهذا النوع من اللهو الذي اختلط فيه الحلال بالحرام ،

(١) نفح الطيب ج ٤ ص ١١٣ ، ١١٤ طبع الرفاعي .

(٢) الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

والتي كانت في داخلها مدينة الجدد ، وإقامة الشعائر الدينية وستر المنكرات ، وكسر أواني الخمر إن ظهرت وأعلنت نفسها ، وأما إن استترت في المنازل فلا معقب لها . عاش ابن حزم في تلك المدينة مرتاداً مغانياً : كما غشى مجالس العلم فيها ، ويقصد إلى المساجد ، ويجلس مجالس الحديث ، ولا بد أن أسرته كانت تعنى بجمع الكتب . كما يعنى كل ذوى اليسار فيها ، ولكن كتب أسرته وجدت من يقرؤها وينقلها ويمحصها ، ولم تكن كغيرها من الأسر التي كانت تزين بجمعها ؛ وتبحث عن الكتب لا لما اشتملت عليه ، بل للملء فراغ في الخزانة ، يحدث شوها لمنظرها إن استمر فارغاً .

عاش ابن حزم في تلك المدينة التي جمعت بين تلك المظاهر المتضاربة العشرين سنة الأولى من حياته فقد ولد سنة ٣٨٤ ولم يغادرها إلا سنة ٤٠٤ ، وكان يعود إليها الفترة بعد الأخرى ، وما ينتقل منها إلا لمثيلاتها من مدائن الأندلس ، وإن كانت دونها في التستر والتورع .

ولا شك أن ذلك الجو الاجتماعي كان له أثر في نفس ابن حزم ، وفي فكره ، فقد كان من آثاره في نفسه أن اجتماع فيه جفوة اللفظ أحياناً ، مع رقة الطبع ، وإن كان منها الشاعر الذي يذكر الغزل والمحبين . ويكتب تلك الرسالة القيمة في الحب ، كتابة من ذاق وطعم ، لا وصف من رأى فقط ، وإن كان عفيفاً نزهاً إلا عن الحلال .

وكان لذلك المجتمع أثره في تفكيره ، فقد اتخذ مادة للدراسة والتحليل والموازنات ، وإن رسالتيه طوق الحماة ومداداة النفوس بمملوءتان بنتائج دراساته النفسية لذلك المجتمع الذي كان يمجج بالعناصر المختلفة والمنازع المتباينة ، والمظاهر المتضاربة .

وفي الحق إن كل شيء في الأندلس كان يتجه إلى تكوين عالم جليل ، وإمام كالإمام ابن حزم ، إن توافرت المواهب التي تكون كموهبه والمنزع القوي الذي يكون كمنزعه ، وقد توافرت تلك العناصر فكان لإمام الأندلس وفقهها ، ومحبي الكتاب والسنة فيها ، وإذا كان صوته قد خفت بعد وفاته فترة من الزمان ، فقد قوى واشتد بعد موته بنحو قرنين ، ولا زال يدوى في أرجاء الأرض الإسلامية ، وإن تسمى بأسماء أخرى كما سنبين إن شاء الله تعالى .

الفرق الإسلامية

١٣٥ - لابد أن ندرس الفرق الإسلامية ونحن ندرس ابن حزم ، ذلك لأن ابن حزم تصدى مناقشتها فرقة فرقة في كتابه الفصائل ، فلا يمكن معرفة رأيه في هذا الباب إلا إذا كان القارئ على علم بهذه الفرق التي كانت أخبارها مدونة مسطورة وابن حزم قد سجلها في كتابه الفصل ، وجادلها بعنف لا رفق فيه .

وقد كنا مترددين أنذكرها عند الكلام في عصره باعتبارها من الأمور التي كانت معروفة في ذلك العصر ، واطلع عليها وكتب فيها وجادل ، أم نؤجلها إلى الكلام في آرائه .

وقد استخرنا الله تعالى وآثرنا أن نكتبها في ذلك الموضع من الكتاب ، كما فعلنا في غيره من كتب الأئمة ، ولكننا في هذه المرة سنذكرها بإيجاز ؛ لأن الأندلس لم يكن بها فرق سياسية ، وإن ابن حزم نفسه هو الذي يقرر ذلك فهو يقول في رسالته عن علماء الأندلس ما نصه :

« وأما الكلام فإن بلادنا ، وإن كانت لم تتعاجز فيها الخصوم ، ولا اختلفت فيها النحل ، فقل لذلك تصرفهم في هذا الباب ، فهو على كل حال غير عرية عنه ، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال نظاراً على أصول ، ولهم فيه تأليف ، ومنهم خليل بن إسحاق ، ويحيى بن السمنية ، والحاجب موسى بن جدير ، وأخوه الوزير صاحب المظالم أحمد وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك ، ولنا على مذهبتنا الذي تخيرناه من مذاهب أهل الحديث كتاب في هذا المعنى ، هو وإن كان صغير الجرم قليل عدد الأوراق يزيد على المائتين زيادة يسيرة - عظيم الفائدة ؛ لأننا أسقطنا فيه المشاعب

كلها ؛ وأضربنا عن التطويل جملة ، واقتصرنا على البراهين المنتجة من المقدمات الصراح الراجعة إلى شهادة الحس ، وبديهية العقل بالصحة ، ولنا فيما تحققنا به تأليف جملة ، ومنها ما قد تم ومنه ما شارف التمام ، ومنها ما قد مضى منه صدر ، ويعين الله تعالى على باقيه ؛ لم نقصد به قصد مباهاة فنذكرها ، ولا السمعة فنسميها ، والمراد بها ربنا جل وجهه ، وهو ولي العون فيها والملي بأمر المجازاة عليها ، وما كان لله فسيبدو ، وحسبنا الله ونعم الوكيل » (١) .

١٣٦ - من هذا يتبين أن ابن حزم قد درس آراء أهل عصره في علم الكلام ، وأنه كتب ونقد ، وله فيها المختصرات والمبسوطات ،

وتبين منها أن الأندلس كان فيها المذهب المعتزلى ، وأنه كان يؤيده أحياناً بعض ذوى السطان ، وقد كان أهل الأندلس كأهل المشرق يأخذون بمذهب أبي الحسن الأشعري في مناهجه وفي العقائد ، وقد انتهى ابن حزم إلى مخالفة الفريقين ، كما سنبين ، فكان لا بد أن تعرف هذه الآراء وتلك المنازع التي كانت بين يديه والتي دون في مناقشتها وأصولها ، كتاب الفصل .

ولقد كان ابن حزم يعتمد في العقائد على منهاج الأولين من الصحابة والتابعين ، فكان حقاً علينا أن نبين الأدوار الفكرية التي عرضت للفكر الإسلامى ، حتى نكون على بينة من مذهب ابن حزم بين المذاهب ، فكان لا بد من معرفة تلك الفرق ، ولنبتدىء بالفرق السياسية .

الفرق السياسية

١٣٧ - كان المسلمون مجتمعين على كلمة واحدة من وقت أن لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى إلى أن كانت الفتن في عهد ذي النورين عثمان بن عفان ، فاتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ، وقد كانت تلك الفتن هي التي تنبأ بها النبي صلى الله عليه وسلم في قوله عليه السلام : « ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم ، والقائم خير من الماشي ، والماشي خير من الساعي ، من تشرف لها تستشرفه ، فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعد به » .

ولقد سارت تلك الفتن في طريقها حتى وقعت الواقعة الكبرى فقتل الخليفة الشهيد عثمان بن عفان رضى الله عنه . وعندئذ تشعبت الأمور فتناً ، وتشعبت إحناً ، فاختر المسلمون على بن أبي طالب ليجمع المسلمين على إمامته ، ولو كانت القلوب لم تعتكر بالعصبيات الجاهلية لاجتمعت عليه ، ولكنه باب الفتنة انفتح فلم يغلق ، وتفتحت منها مسارب الشيطان ، فتفرقت الجماعة الإسلامية ، واقتتل المسلمون بعضهم مع بعض . وكانت واقعة بين أمير المؤمنين على ومعاوية الذي خرج عليه بأهل الشام ، وكادت الواقعة تقع على البغاة ، لولا المكر والدهاء من معاوية وعمر بن العاص ، فكان تحكيم الحكيم ثم كانت فتن الخوارج .

١٣٨ - وقد انقسم المسلمون بعد هذا إلى ثلاث طوائف (إحداها) مع على ، هؤلاء كانوا معه حتى قتل ، فوالوا أهل بيته من بعده ، وسموا الشيعة .

(الثانية) مع معاوية ومن بعده ، فقد استمروا على ولائه من بعده وكان منهم الناصبية الذين ناصبوا علماً وآل بيته من بعده العداء ، وقد نسب مثل

هذا إلى ابن حزم لشدة استمساكه ببنى أمية ، وسنين الحق في ذلك من رسالته « الصحابة » إن شاء الله تعالى .

(والفرقة الثالثة) الخوارج . وموضوع هذه الفرق الخلافة ، ومن يكون أحق بها ، وأولى بالطاعة ، ثم جرحهم الأمر إلى البحث في أصل الخلافة أهى من مطالب الدين أم هى أمر دنيوى خالص ، لا مطلب للدين فيه ، لنترك الكلمة فى ذلك لابن حزم نفسه يقول بتبين الرأى المجمع عليه فى ذلك ، فقد قال فى الفصل :

« اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة ، وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله — حاشا النجداث فإنهم قالوا لا يلزم فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، وهذه فرقة ما ترى بقى منهم أحد ، وهم المنسوبون إلى نجدة بن عويمر الحنفى من بنى حنيفة ،

ولنشر إلى كل فرقة من هذه الفرق السياسية بكامة موجزة .

الشيعة :

١٣٩ — هم أقدم الفرق الإسلامية ، ظهوروا بمذهبهم فى عهد عثمان . بل يقول بعض المؤرخين أنهم أقدم من ذلك فقد وجدوا قبل عهد عثمان ، وبلدتهم الأولى كانت فى الصحابة الذين قيل عنهم أنهم كانوا يرون أن على ابن أبى طالب أولى بالخلافة من أبى بكر .

وأساس مذهب الشيعة ما يأتى :

- (أ) أن الإمامة قاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبي لإغفالها وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه اختيار الإمام لهم بالوصف أو التعيين .
- (ب) وأن على بن أبى طالب كان هو الخليفة المختار من النبي صلى الله عليه وسلم وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، ولقد

اتفقت فرق الشيعة على ذلك القدر ، واختلفوا بعد ذلك اختلافاً بيناً ، من غال في تقدير على رضى الله عنه ، ومنهم أمة مقتصدة بالمقتصدون يرون أنه أفضل الصحابة ، ولكن يقرون بصحةبيعة أبي بكر وعمر ولا يسبونهما ، لأن علياً رضى الله عنه بايعهما .

ومن المغالين من اشتد في المغالاة ، فارتفع بعلى إلى مرتبة النبوة ، ومنهم قال إن الله حل فيه ، وأولئك أتباع عبد الله بن سبأ ، وقد انقرضوا .

١٤٠ - وقد اختلف الشيعة في اختيار الخليفة أكان اختيار النبي صلى الله عليه وسلم بالوصف أم كان تعيينه للمسلمين بالشخص ، وإن كل خليفة يختار الذى يليه بالشخص ، وهكذا يتسلسل الاختيار الشخصى ، وكله منسوب إلى أصل الشرع ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد اختار الخليفة الأول بالشخص .

الزيدية :

١٤١ - والذين قالوا إن الاختيار والبيان كان بالوصف هم الزيدية أتباع زيد بن علي زين العابدين بن الحسن . فقد قالوا أن كل من يتحقق فيه الأوصاف التى ذكروها وصفاً للإمام يكون إماماً إذا بايعه الناس ، وأوصاف الإمام التى ذكروها فى الخليفة من بعد على كونه فاطمياً ورعاً عالماً بخبر يخرج داعياً الناس إلى نفسه ، ولقد خالف زيدا إمام الزيدية فى ذلك أخوه محمد الباقر وقال لا يشترط الخروج والدعوة لنفسه ، بل يكفى أن يعرفه الناس ، وقال لأنخيه : « على قضية مذهبك ، والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض لخروج » ولقد قال زيد وأتباعه أن إمامة المفضول بجائزة ، فالأوصاف السابقة هى للإمام الأمثل الكامل . وهو أولى بالخلافة من غيره فإن اختار أولو الحل والعقد فى الأمة إماماً لم يستوف بعض هذه الصفات ، وبايعوه صحت إمامته ، وعلى هذا الأصل بنوا صحة إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضى الله عنهما (١) ، وعدم تكفير الصحابة ببيعتهما . ومذهب هؤلاء

(١) قد عقد ابن حزم فى رسالة الصحابة فصلاً للمفاضلة بين على وأبي بكر مستعرضاً له بالذكر .

الزيدية أنه يجوز خروج إمامين في وقت واحد في قطرين مختلفين . بحيث يكون كل واحد إماماً في قطره الذي خرج فيه مادام متحلياً بالأوصاف التي ذكرناها ،

١٤٢ - هذا هو الفريق المعتدل من الشيعة وهم يرون أن بيان الإمام من النبي صلى الله عليه وسلم كان بالوصف لا بالشخص . أما الفريق الآخر ، فلمهم يرون أن التعيين بالشخص ، وقد اتفقوا على أن الإمام بعد علي الحسن ، ثم الحسين ، واختلفوا بعد ذلك .

الكنيسانية :

١٤٣ - فالكنيسانية يعتقدون أن الإمامة من بعد الحسين لمحمد بن الحنفية أخيه من أبيه ، ويعتقدون أن الأئمة معصومون من الخطأ ، وأن محمد ابن الحنفية لم يمت . بل هو حي بجبل رضوى ، ومن عقائدهم أنهم يعتقدون بتناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح بالموث من جسد لتحل في جسد آخر ، وهو مذهب هندي قديم ، ومن عقائدهم أيضاً أنهم يعتقدون جواز البداء على الله سبحانه وتعالى ، وهو أن الله سبحانه يتغير ما يريد تبعاً لتغير علمه ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

الإمامية الاثنا عشرية :

١٤٤ - وهؤلاء يرون أن الإمامة بعد الحسين رضي الله عنه لابنه علي زين العابدين ، ومن بعده لمحمد الباقر ، ثم الجعفر الصادق بن محمد الباقر ، ثم لابنه موسى الكاظم ثم لعلي الرضا ، ثم لمحمد الجواد ، ثم لعلي الهادي ، ثم للحسن العسكري ، ثم لمحمد ابنه . وهو الإمام الثاني عشر ، ويزعمون أنه دخل سرداباً بسر من رأى ولم يعد ثم اختلفوا في سنة عند غيابه . فقيل كانت سنة إذ ذاك أربع سنوات ، وقيل ثمانى سنوات ، وكذلك اختلفوا في حكمه ، فقال بعضهم أنه كان في هذه السن عالماً بما يجب أن يعلمه الإمام وأن طاعته كانت واجبة ، وقال آخرون : كان الحكم لعلماء مذهبه ، والاثنا عشرية باقون إلى اليوم ، ومنهم سكان إيران الشقيقة ، ولهم مذهب فقهي

قائم ، قد أصابت أصوله ، وله فروع قائمة على هذه الأصول ، وقد اقتبس في القوانين الجديدة بمصر ببعض الآراء منه ، ومنها جواز الوصية لوارث ، فهو رأى فيه ، وإن لم يكن الأرجح عندهم .

الإمامية الإسماعيلية :

١٤٥ - وهي طائفة من الشيعة الإمامية التي تقول إن الإمام يعين بالنص عليه بالشخص ، لا بمجرد التعريف بالوصف ، وهي تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر . تقول هذه الطائفة إن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل ، فهم يتفقون مع الاثنا عشرية إلى جعفر الصادق ثم يختلفون فيتنقسمون إلى قسمين بعد جعفر الصادق ، أولئك يقولون أنه موسى الكاظم ، والإسماعيلية يقولون إنه إسماعيل . ولكن إسماعيل قد مات قبل أبيه فكيف يكون إماماً بعده ؟ قالوا إن أباه قد نص عليه ، وفائدة النص ، وإن كان قد مات قبله ، هو بقاء الإمامة في عقبه .

وقد انتقلت الإمامة من طريق إسماعيل إلى محمد المكتوم ، وهو أول الأئمة المستورين ، إذ هم يجيزون أن يكون الإمام مستوراً تقية ولا يمنع ذلك من إمامته ، وبعد محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق ، وبعده ابنه محمد الحبيب ، وبعده ابنه عبد الله المهدي الذي ملك المغرب ، ثم ملك من بعده ذريته مصر ، وكانت الدولة الفاطمية .

وقد نشأت تلك الطائفة في العراق ، وقد اضطهدت في أول أمرها فيمن اضطهد من الشيعة ، وفر تحت تأثير ذلك الاضطهاد معتنقو مذهبها إلى فارس وهناك خالط مذهبهم بعض آراء من عقائد الفرس القديمة ، فاعتنقها بعضهم وانحرف بعضهم ، ولذلك حمل اسم الإسماعيلية طوائف كثيرة ، بعضهم لم يخرجوا عن الإسلام ، وبعضهم انحرفوا بما انتحلوا من نحل بعيدة عنه .

وقد سموا بالباطنية ولهذا التسمية عال هي فيهم ، فقد قالوا إن الإمام يصح أن يكون مستوراً ، وقالوا إن للشرعية ظاهراً وباطناً ، وأولها على هذا الأساس ألفاظ القرآن تأويلات غريبة ، وجعلوا تلك التأويلات هي الباطن وما يعلمه الناس هو الظاهر ، وما عند الإمام من أسرار هو باطن الباطن ،

وكانوا في كل أعمالهم يأخذون بالثنية ، فكانوا يسترون آراءهم ولا يعلنون إلا ما تسمح الأحوال بإعلانه ، ومن أجل هذا كله سموا بالباطنية .

١٤٦ - وقد بنيت تعاليم المعتدلة من الإسماعيلية على ثلاث شعب :

أولها - الفيض الإلهي من المعرفة الذي يفيض الله به على الأئمة ، فيجعلهم بمقتضى إمامتهم فوق الناس قدراً ، وفوق الناس علماً ، فقد اختصوا بعلم ليس عند غيرهم ، وأن عندهم علماً بالشرعة قد أوتوه فوق مدارك الناس . وهم بهذا يدركون من الشرعة ما لا يدرك الناس .

وثانيها - أن الإمام لا يلزم أن يكون ظاهراً معروفاً ، بل يصح أن يكون خفياً عن الناس مستوراً ، ومع ذلك تجب طاعته وأنه هو المهدي الذي يهدي الناس . وأنه إن لم يظهر في جيل فإنه لابد ظاهراً في جيل أو أجيال آخر ، وأنه لن تقوم القيامة حتى يظهر .

وثالثها - أن للشرعة ظاهراً وباطناً كما بينا وأنه لا يعرف الباطن الحقيقي إلا الإمام الذي أفاض الله عليه بنور المعرفة ، وهو ليس لهذا مشغولاً أمام أحد من الناس ، وليس لأحد من الناس أن يخطئه مهما يأت من أفعال ، بل يجب عليهم أن يصدقوا أن كل ما يفعله خير لا شر فيه ، ومن هذا قرروا أن الأئمة معصومون ، لا بمعنى أنهم لا يرتكبون الخطايا التي نفعها بل على معنى أن ما نسميه خطايا بالنسبة لنا قد يكون عندهم من العلم ما ينير السبيل لهم ، ويكون به سائغاً لهم وليس بسائغ لسائر الناس .

وقد يكون التفكير على هذا النحو ليس كفراً قاطعاً ، ولكنه لم يرد في كتاب ولا سنة صحيحة ، وفي ظل ذلك التفكير وجد فيهم غلاة خلعوا الرتبة ، وقد كانت السرية التي تعد طريقة هذه الفرقة عساً لتفريخ تلك الآراء المنحرفة .

١٤٧ - هذه فرق الشيعة وقد ذكرناها بإيجاز لأن بيانها بالتفصيل ليس موضوع دراستنا ، وإنما أشرنا إليها تلك الإشارة ، لأن ابن حزم تصدى في رسالته «المصحابة» لمناقشة بعض الآراء التي تضمنتها أقوالهم ، ولأنه ناقش مذهبهم جملة في كتابه الفصل وأفاض في ذلك إفاضة كبيرة مما سنشير إليه في موضعه من كلامنا .

الخوارج

١٤٨ - هذه هي الطائفة الثالثة التي شقت الوحدة الإسلامية ، وهي في الواقع عدة فرق ، نشير إليها إشارة مجملة ، والخوارج أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم وحماسة لتفكيرهم ، وقد ابتدأوا في بجيش على رضى الله عنه ، عندما نبتت فكرة التحكيم فوافقوا عليه ، بل حماوا عليه حملاً ، ثم بعد ذلك عارضوه وحسبوه كفراً ، قالوا : لاحكم إلا الله فلا يحكم الأشخاص في مسألة الأمر فيها إلى الله تعالى ، ولقد أعلنوا البراءة من عثمان ، ومن على إن لم يتب ، ويعلن أنه كان كافراً عندما قبل التحكيم . وهم يرون أن الخليفة يختار من جميع المسلمين ، لا من قبيل منهم . فلا يرون بيتاً من بيوت العرب يختص بأن الخليفة منه . والنجيدات منهم لا يرون اختيار الخليفة أمراً لازماً دينياً ، بل هو أمر دنيوى . فإن استقام أمر المسلمين من غير خليفة ، فإن ذلك جائز سائغ ، وقد نقلنا كلام ابن حزم في ذلك .

والخوارج يرون أن مرتكب الكبيرة مذنب . ولم يفرقوا بين ذنب وذنب ، بل الكل كفار ، والإباضية منهم يروى عنهم أنهم يقولون إنهم كفار نعمة وأنهم من أهل القبلة . ولذلك كفر عامة الخوارج مخالفينهم ، فمن لم يكن على رأيهم فهو كافر عندهم ، لا شك في ذلك .

١٤٩ - وهم فرق مختلفة كما ذكرنا ، وأشدهم وأعنفهم في معاملة خصومهم .

الآزارقة :

وهم أتباع نافع بن الأزرق من بنى حنيفة ، وهم يرون أن مخالفينهم من عامة المسلمين الذين لا يرون رأيهم مشركون وأن أطفالهم مشركون مثلهم .

وأن الجميع مخلدون في النار ، ويرون دار مخالفهم دار حرب ، ويجوز قتلهم وقتل أطفالهم ونسائهم ، وسبي الذراري والنساء ، وأنه لا يجوز لخارجي البقاء فيها ، وإلا كان كافراً ، ويرون جواز الكبائر على الأنبياء . ويرون أيضاً أنه لا حد في الزنى غير الجلد ، وأن حد الرجم لم يوجد في القرآن . كما يرون أن حد القذف لا يكون إلا في قذف المحصنات ، ولا يكون في قذف المحصنين .

النجذات :

١٥٠ - وهم أتباع نجدة بن عويمر الحنفي ، وقد خالفوا الأزارقة في تكفير القعدة الذين لا يقاتلون في الحوارج ، وفي استحلال قتل الأطفال ؛ ولكن قالوا بجواز قتل أهل العهد والذمة ، وقد تبين أنهم يرون أن اختيار خليفة ليس أمراً لازماً من ناحية الدين ، وإنما هو مصلحة دنيوية يقيمها الناس إن احتاجوا إليها ، وإلا فهم أدرى بأمور دنياهم .

الصفورية :

١٩١ - وهم أتباع زياد بن الأصفر ، وهم في آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة ، وأشد من النجدات ، وقد خالفوا الأزارقة في مرتكب الكبيرة فلم يتفقوا على أنه مشرك ، بل منهم من يرى أن الذنوب التي فيها الحد لا يتجاوز بمرتكبها الاسم الذي سماه الله تعالى كالزاني والسارق وما ليس فيه حد فمرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن صاحب الكبيرة لا يكفر حتى يعاقبه الوالي ، بذلك لا يكفر من ارتكب كبيرة ليس فيها حد .

العجاردة :

١٥٢ - وهم أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، وهم قريبيون جداً من النجدات في أصل نحلتهم ، وجملة آرائهم أنهم لا يكفرون القاعدين عن الجهاد من الحوارج إذا عرفوا بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضاً ، ولا يكون مال المخالفين لهم فيئاً إلا إذا قتل .

وقد اُتفرق العجاردة فرقاً كثيرة في أمور منها ما يتعلق بالقضاء والقدرة
ومنها البراءة من الأطفال قبل أن يبلغوا .

الإباضية :

١٥٣ - هؤلاء أتباع عبد الله بن إباض ، وهم أكثر الخوارج اعتدالا
وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو ،
وأقرب إلى الاعتدال ، وجملة آرائهم :

- ١ - إن مخالفهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين ، ويسمونهم
كفاراً ، ويروى عنهم أنهم يقولون إنهم كفار نعمة .
- ٢ - وإن دماء مخالفهم حرام في السر لا في العلانية ، ودار مخالفهم دار
توحيد إلا معسكر السلطان .
- ٣ - وأنه لا تحل من غنائمهم في الحرب إلا الخيل والسلاح وكل ما فيه
قوة مباشرة في الحروب .

ومن هذا يتبين اعتدالهم ، وقربهم من المخالفين ومن أجل ذلك بقوا
إلى اليوم في بعض الواحات في الصحراء الغربية وفي بعض بلاد المغرب .

١٥٤ - ولقد دون ابن حزم أقوال الخوارج وناقشها . ولكنه ذكر في
رسالته عن علماء الأندلس أنه لم يكن بالأندلس أحد من الخوارج ، ولكننا
أذكرناهم بتلك الإشارة ليكون القارئ لكتاب « الفصل » لابن حزم على
بيئة ، ولكي تكون مناقشتنا لآرائه فيها مقترنة بالعلم بموضوع المناقشة ، لأن
ابن حزم سلك في تفسيره للقرآن والسنة مسلكاً ظاهرياً صرفاً ، وإن ذلك
التفكير الظاهر ابتدأ به الخوارج عندما صاحوا في على رضي الله عنه : لا حكم
إلا لله . وإنهم بهذا التفكير قد وضعوا الأساس لبناء التفكير الظاهري .

ولسنا بهذا نزع أن ابن حزم كان منحرفاً كانحراف الكثيرين منهم ،
أو غالى في الوقوف عند ظواهر العبارات مغالاتهم ، أو كفر خصومه تكفيرهم .

بل نقول إنهم أول من اتجهوا إلى التعاقب بظواهر القرآن ، فكانت مشابهة ، وإن لم تكن مشابهة كاملة .

الفرق الاعتقادية

١٥٥ - لا بد لكي نعرف آراء ابن حزم حول المسائل الاعتقادية أن نتصدى بالإجمال للفرق التي سبقته . وتكلمت في الاعتقاد ، لنعرف ما الذي اختاره من أقوالهم والمنهاج الذي سلكه بالنسبة لها فإن علماء الاعتقاد كانوا في الأندلس ، وكان كثيرون من علماء الكلام ، كما ذكر في رسالة العلماء بالأندلس ، ولابن حزم مقام محمود في مناقشة آراء العلماء في العقائد ، وانتهى من دراستها إلى أن كان ظاهرياً في الاعتقاد ، كما كان ظاهرياً في الفقه ولذلك مقامه من الدراسة . وفيه يتبين موضع ابن حزم من السابقين وأثره في اللاحقين .

ولذلك وجب أن نتكلم بإشارة موجزة توضح الفرق الاعتقادية . وتبين خلاصة آرائهم ، فنقول في ذلك :

١٥٦ - لقد كان بجوار الخلاف السياسي الذي ظهر في آخر عصر الخليفة الثالث وطول عصر الرابع خلاف حول العقيدة إذ قد صحب الفتن السياسية أن أثرت آراء دينية ، فأثيرت مسألة القدر ، وهي المسألة التي شغلت أذهان أصحاب الديانات القديمة وسرت إلى المشركين حتى كانوا يقولون « ولو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء » .

لقد كثر الكلام في القدر في آخر عهد علي بن أبي طالب ، واشتد من بعده فكانوا يقولون : لو كان كل شيء بقضاء فلم الثواب والعقاب . فقال قائل : لا إرادة للإنسان بجوار إرادة الله ، ومن أول من قال ذلك الجهم بن صفوان . وقال آخرون : للإنسان إرادة ؛ لأن الله سبحانه وتعالى خلق فيه قوة أودعت نفسه يريد بها إرادة حرة ، وبذلك تكون التبعات ، وأولئك هم المعتزلة .

ثم تناقشوا في مرتكب الكبيرة أهو مؤمن فاسق أم كافر خارج عن الإسلام أم هو بين هؤلاء وهؤلاء . وقد قال الأول جماعة المسلمين^١ ، وقال الثاني الخوارج ، وقال الثالث المعتزلة ، وقالت طائفة رابعة لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

وأثاروا أيضاً مسألة صفات الذات العلية ومسألة خلق القرآن ، أثار ذلك الجهم بن صفوان والجعد بن درهم في العصر الأموي ، ثم اشتد أمر هذه المسألة في عهد المأمون ، وأبلى فيه الإمام أحمد بن حنبل بلاء حسناً ، وهذه المسائل كانت موضع دراسة ، وكانت من مواضع دراسة ابن حزم خالف فيها من خالف ، ووافق من وافق ، فكان حقاً علينا أن نشير إلى هذه الفرق بكلمات موجزة .

الجبرية :

١٥٧ - خاض المسلمون في آخر عهد الصحابة في حديث القدر ، وقدرة الإنسان وإرادته بجوار قدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته ، ولكنهم كانوا لا يتعمقون في بحث هذه المسائل . ولم يكن لهم إمام إلا كتاب الله وسنة رسوله . أما بعد عهد الصحابة واختلاط المسلمين بغيرهم من أهل الديانات الأخرى فقد كثرت القول في هذه النواحي ، وتعمقوا في دراستها ولذلك اختلفوا .

فالجبرية قالوا : إن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه ، وليس له مما ينسب إليه من الأفعال شيء ، فنفوا بهذا - الفعل عن العبد ، وأستدوه كله إلى الرب ، وقالوا : إنما يخلق الله تلك الأفعال كما يتحرك النبات وكما يثمر الشجر ، وكما يجري الماء وتغيم السماء وتمطر ، وتزدهر الأرض وتنبت .

ولقد قيل إن أول من دعا بهذه الفكرة بعض اليهود ، وقيل إن أول من قام بالدعوة إليها الجعد بن درهم الذي كان أول من خاض في مسألة خلق القرآن (١) ، وقد تلقى ذلك عن يهودى بالشام ، ونشره بين الناس

(١) قتل في العهد الأموي قتله والي خراسان من قبل الأمويين خالد بن عبد الله القسري .

بالبصرة ، ثم تلقاه عنه الجهم بن صفوان في العهد الأموي ، وقد دأب على نشره ، ولذلك نسبت الفرقة إليه ، فقبل عنها الجهمية ، وإن جهماً وجد الأرض خصبة لدعوته في فارس وخراسان . فإنه ترعرع فيها ، إذ كان لها عهد بتلك الأفكار من قبل الإسلام .

١٥٨ - ولقد كان جهم مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى منها :

- ١ - زعمه أن الجنة والنار تفتيان .
- ٢ - قوله إن علم الله وكلامه حادثان .
- ٣ - أنه لم يصف الله بالحياة لأنها من صفات الحوادث .
- ٤ - نفي رؤية الله يوم القيامة .
- ٥ - أن القرآن مخلوق .

وقد تبعه كثيرون في هذه الآراء كلها ، غير أن النحلة التي اشتهروا بها ، وصارت خاصة بهم هي الجبر ، وأن الإنسان لا إرادة له . وقد تصدى العلماء من السلف والخلف للرد عليهم . ومنهم من قاربهم في الرأي ، وإن اختلف عنهم في المنحى ، ومنهم من ناقضهم تمام المناقضة .

المعتزلة :

١٥٩ - كانت هذه الفرقة مناقضة لأهل الجبر بالنسبة لإرادة الإنسان مناقضة مطلقة ، وقد نشأت هذه الفرقة بالعراق في العصر الأموي كما نشأت الجبرية في ذلك العصر .

وقد ظهرت المعتزلة في أول أمرها بأمرين - أولهما - القول بأن الإنسان يخلق أفعال نفسه ، وأنه مختار في كل ما يفعل ، ولذلك كان التكليف . وكان من أظهر من قال ذلك القول غيلان الدهشقي ، وقد أخذ يدعو إليه في عهد عمر بن عبد العزيز ، بل إنه كان يكتب إلى عمر رضى الله عنه واعظاً وقد استمر يدعو بدعوته هذه إلى أن قتله هشام بن عبد الملك .

وثانى الأمرين اللذين ظهر بهما المعتزلة مسألة مرتكب الكبيرة ، فقد قالوا إنه ليس بمؤمن ولا كافر ، ولكنه فاسق ، فهو في منزلة بين المنزلتين أى بين الإيمان والكفر ، وهو لا يدخل الجنة لأنه لم يعمل عمل أهل الجنة ولا مانع عندهم من أن يسمى مسلماً ، باعتباره يظهر الإسلام ، وينطق بالشهادتين ، ولكنه لا يسمى مؤمناً .

وقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين فيه مجازاة لروح العصر ، فقد جرى خلاف شديد في آخر عهد أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، وعصر الأمويين في أمر مرتكب الكبيرة ، وجرى بين الفرق المختلفة أقوال كثيرة في هذه ، وقد نقلنا بعض أقوال الخوارج في هذا ، وقد قال الحسن البصرى من علماء التابعين إنه منافق ، وليس مؤمناً ، وقد قال المرجئة : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، كما ذكرنا من قبل . وقال جمهور المسلمين : إنه مؤمن عاص يحاسبه الله على عصيانه ، إلا أن يتوب ، أو يتغمده الله برحمته .

فلا عجب إذن إذا قال المعتزلة في وسط تلك الآراء المتضاربة ، إنه في منزلة بين المنزلتين ، منزلة الإيمان ومنزلة الكفر .

١٦٠ - هذا ما اشتهر به المعتزلة في أول أمرهم ، ولكنها كانت فرقة نشيطة دائبة . ولقد حرروا في آخر أمرهم مذهبهم الاعتقادى في خمسة أمور تلخصها أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار » فقال : ليس يستحق أحد اسم الاعتزال ، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : « التوحيد ، والعدل والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر » .

وقد وضح معنى التوحيد عندهم أبو الحسن الأشعري في كتابه « مقالات الإسلاميين » ، وخلاصة ما اشتمل عليه أن توحيد الله سبحانه معناه أنه منزّه عن الشبيه والمائل فليس كمثل شئ ، ولا ينازعه أحد في سلطانه ، ولا يجرى عليه شئ مما يجرى على الناس « ولا يجوز عليه اجتراح المنافع ، ولا تلحقه

المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا ياحقه العجز والنقص تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصباحية والأبناء .

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة ، وبنوا على هذا الأصل أيضاً أن الصفات ليست شيئاً غير الذات ، وإلا تعدد القدماء في نظرهم ، وبنوا على ذلك - ثالثاً - أن القرآن مخلوق لله سبحانه وتعالى لنفيهم صفة الكلام عنه سبحانه .

وأما العدل فعناه أن سبحانه وتعالى لا يحب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، وينتهون عما نها عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم ، وركبها فيهم ، وأنه سبحانه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره وأنه سبحانه ولي كل حسنة أمر بها ، وبريء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم مالا يطيقون ولا أراد منهم مالا يقدرُونَ عليه .

وأما الوعد والوعيد ، فهو أن يجازى المحسن إحساناً ، ومن أساء السوء ولا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا أن يتوب .

وأما المنزلة بين المنزلتين ، فقد قررها واصل بن عطاء شيخ الاعتزال بقوله :

« إن الإيمان عبارة عن خصال الخير ، إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً ، وليس بكافر أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار ، وليس في الآخرة إلا الفريقان ، فريق الجنة وفريق السعير ، ولكنه تخفف عنه النار ، وتكون دركته فوق دركة الكفار .

وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين نشرأاً للدعوة الإسلامية ، وهداية للضالين ، وإرشاداً للغاوين ، وكل بما يستطيع ، فلو السيف بسيفه ، والعالم بعلمه ، وذو البيان ببيانه .

١٦١ - والمعزلة اعتمدوا في الاستدلال لعقائدهم على القضايا العقلية

وكان من آثار اعتمادهم على العقل في معرفة حقائق الأشياء وإدراك العقائد أنهم يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلاً ، وكانوا يقولون كما جاء في المثل . والنحل للشهرستاني ، « المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح » وقد قال الجبائي وهو من شيوئخهم : « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية ما كان يجوز أن يبيحها الله سبحانه وتعالى فهي قبيحة لنفسها كالجھل به ، وكذلك كل ما جاز إلا بأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه » .

وقد بنوا على هذا وجوب فعل الصلاح لله سبحانه وتعالى ، فقد قال جمهورهم إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح ، والصلاح واجب له ولا شيء مما يفعله جلت قدرته إلا وهو صالح ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح :

١٦٢ - ويظهر من مجموع تفكيرهم وآرائهم ومناهجهم أنهم أخذوا من الفلسفة التي راجت سوقها في العصر العباسي ، ولهذا كان كل عالم من العلماء ينحو في تفكيره منحى فلسفياً لا يجد من بين الفرق من يأوى إليه سوى المعتزلة .

ولقد كان أكثر علمائهم شغوفين بالدراسات الفلاسفية ، وهم مع ذلك الشغف اضطروا إلى هذه الدراسة ، لأنهم تصدوا للذين هاجموا الإسلام ، ومنهم فلاسفة ، فجادلوه ، واستخدموا بعض طرقهم ، وتعاملوا كثيراً منها ، ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم ، فكانوا بحق فلاسفة المسلمين .

١٦٣ - والمعتزلة كانوا مقربين من أكثر الخلفاء في صدر الدولة العباسية ؛ لأن المهدي كان يحتاج إليهم لكي يحاربوا الزندقة التي ظهرت في عهده ، وقد اختلطت دعاوى الزندقة بنزعات سياسية ترمى إلى إحياء مجد فارس القديم ، ودياناتهم القديمة .

ولقد كان المأمون يعد نفسه منهم ، وناصرهم واتخذ منهم الوزراء والكتاب وأنصار دولته ، والملتفين حوله ، وحذا حذوه من بعده المعتصم والواثق ، ولذلك آذى الثلاثة أحمد بن حنبل ليحملوه على القول بخلق القرآن فاستعصم وامتنع عن القول ، وإن لم يقل أنه قديم كما ادعى عليه . ولما جاء المتوكل رفع الأذى عن أحمد ، واضطهد المعتزلة ، ثم تعاقبت العصور وليس للمعتزلة شأن عند الجماعة ، وإن كان لهم شأن عند الشيعة فلاثنا عشرية كما قرر ابن أبي الحديد يأخذون بأرائهم في العقائد .

الأشعرية والماتريدية :

١٦٤ - لقد اشتد طغيان المعتزلة باسم بعض الخلفاء العباسيين ، ولم يتركوا فقهياً معروفاً ، أو محدثاً مشهوراً ، أو إماماً متبعاً إلا أنزلوا به محنة في رأيه أو فكره ، حتى نسي الناس خيرهم بجوار ذلك البلاء العام الذي لم ينج منه سواهم ومن نهج نهجهم . ففسدوا دفاعهم عن الإسلام بجوار إيلادهم لأئمة الإسلام ، ولما جاء المتوكل وأبعدهم عن حظيرته ، وأذى خصومهم خفيت شوكتهم ، وتحرك المنازلة لهم العلماء والفقهاء ، وجادلوهم بلسان غضب ، ومن ورائهم العامة يؤيدونهم .

١٦٥ - وقد ظهر في آخر القرن الثالث ، وأول القرن الرابع رجلان امتازا بصدق النظر وقوة الحجة وكثرة الأتباع ، أحدهما أبو منصور الماتريدي ، وثانيهما أبو الحسن الأشعري ، وكلاهما كان يدعو إلى ما يقرره الفقهاء والمحدثون .

وقد ولد أبو منصور الماتريدي بقرية (ماتريد) من أعمال سمرقند ، وتفقّه على مذهب أبي حنيفة ، ونبغ حتى رجع الناس إليه فيما وراء النهر يأخذون عنه الفقه وأصوله ، وسائر علوم الدين ، وألف في الأصول كتاب الجدل ، وفي الفقه كتاب مآخذ الشريعة ، ثم ذاعت شهرته في علم الكلام ، حتى صار له فيه مذهب يسلكه أهل خراسان يقارب مذهب الأشعري الذي سنيته ، وقد ذكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في تعليقاته على العقائد

العضدية أن بين الماتريدية والأشعرية خلافاً في نحو ثلاثين مسألة ، ولكن أكثر العلماء على أنها مسائل جزئية ، والاختلاف فيها لفظي ، فهما متفقان في الغاية .

وقد ألف الماتريدية في علم الكلام كتاب الرد على الكعبي المعتزلي ، وكتاب أوهام المعتزلة ، وكتاب الرد على الرافضة ، وكتاب الرد على القرامطة وقد مات سنة ٣٣٢ هـ .

١٦٦ - أما الأشعري فقد ولد بالبصرة ، وتوفي حوالي سنة ثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة ، تخرج على المعتزلة في علم الكلام ، وتلمذ لشيخهم في عصره أبي علي الجبائي ، وكان لفصاحته يتولى المناظرة والجدل نائباً عن شيخه ، إذ كان هذا يجيد الكتابة والدفاع بالقلم ، ولا يجيد النقاش باللسان ، ولكن الأشعري وجد من نفسه ما يبعده عن المعتزلة في تفكيرهم ، مع أنه تغذى من مبادئهم ، ونال كل ثمرات تفكيرهم ، ثم وجد ميلاً إلى آراء الفقهاء والمحدثين مع أنه لم يغش مجالسهم ولم يتعلم العقائد على طريقتهم ، ولذا عكف في بيته مدة ، وازن فيها بين أدلة الفريقين ، وانقدح له بعد الموازنة رأى خرج به على الناس ، وناداهم بالاجتماع عليه فرق المنبر في المسجد الجامع بالبصرة ، ثم قال :

« أيها الناس من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسى (أنا فلان ابن فلان) كنت أقول بخلق القرآن ، وإن الله تعالى لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعالها ، وأنا نائب مقلع ، متصدر للرد على المعتزلة مخرج لفضائحتهم . معاشر الناس ، إنما تغيبت عنكم هذه المدة ، لأنني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يرجح عندي شيء على شيء ، فاستهديت الله تعالى ، فهداني إلى اعتقاد ما أودعته كتيبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبي هذا » وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع إلى الناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين ، وفيها ما أخذه على المعتزلة ، وقد جاء في كتابه الإبانة بعد حمد الله والثناء عليه بما هو أهله :

« أما بعد فإن كثيراً من المعتزلة ، وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى

التقليد لرؤسائهم ، ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً . ولا أوضح به برهاناً ولا نقلوه عن رسول رب العالمين . . ولا عن السلف المتقدمين ، فخالقوا رواية الصحابة عن نبي الله صلى الله عليه وسلم في رؤية الله بالأبصار ، وقد جاءت في ذلك الروايات المختلفة ، وتواردت الآثار ، وتتابعت الأخبار وأنكروا شفاعة الرسول ، وردوا الرواية في ذلك عن السلف المتقدمين وجحدوا عذاب القبر ، وأن الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا إن هذا إلا قول البشر ، فزعموا أن القرآن كقول البشر وأثبتوا وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر نظيراً لقول المجوس الذين يثبتون خالقيين أحدهما يخلق الخير ، والآخر يخلق الشر ، وزعموا أن الله عز وجل يشاء ما لا يكون ، ويكون ما لا يشاء ، خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان . وما لا يشاء لا يكون . ورداً لقول الله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فأخبرنا أننا لانشاء شيئاً إلا وقد شاء أن نشاء . ولقوله تعالى : « ولو شاء الله ما اقتتلوا » ولقوله « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ولقوله مخبراً عن شعيب أنه قال : « وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا » . ولهذا أسماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مجوس هذه الأمة » لأنهم دانوا ديانة المجوس . وضاهوا أقوالهم . وزعموا أن للخير والشر خالقيين . كما زعمت المجوس . وأن يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت المجوس . وزعموا أنهم يملكون من الضر والنفع لأنفسهم رداً لقول الله تعالى : « قل لأملك لنفسي ضرّاً ولا نفعاً إلا ما شاء الله » وانحرافاً عن القرآن ، وعما أجمع عليه المسلمون . وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم . وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله عز وجل . ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه . كما أثبت المجوس من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله عز وجل . فكانوا مجوس هذه الأمة . إذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقوالهم ومالوا على أضيالهم ، وقتطوا الناس من رحمة الله ، وأياسوهم من روحه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، خلافاً لقول الله تعالى « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

١٦٧ - وهكذا يسترسل أبو الحسن الأشعري في تفنيد أقوال المعتزلة مشنعاً عليهم ، أو كما قال مظهراً لفضائحهم .
وبعد ذلك يأخذ في بيان آرائه التي اختارها ، والتي اعتبرها أهل الأندلس عقيدة الإسلام وخلاصة منهاجه كما تدل عليه عباراته بعد أن ترك الاعتزال وأهله :

- ١ - أنه يرى وجوب الأخذ بكل ما جاء به الكتاب والسنة من عقائد ، ويحتج على المخالفين بكل وسائل الاقتناع والإفحام .
- ٢ - أنه يرى وجوب الأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه من غير أن يقع في التشبيه ، فهو يعتقد أن لله وجهاً ، لا كوجه العبيد ، وأن لله يداً لا تشبه أيدي المخلوقات .
- ٣ - أنه يرى وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد في العقائد ، وهي دليل لإثباتها ، ويحتج بها ، ولذا أعلن أن الاعتقاد يثبت بأحاديث الآحاد .
- ٤ - وأنه في آرائه يخالف أهل الأهواء جميعاً ، والمعتزلة خصوصاً ، ويجتهد في ألا يقع فيما وقع فيه كثيرون من المنحرفين .

١٦٨ - وفي الحق أن كثيراً من آرائه كانت وسطاً بين المغالين ، وطريقاً مستقيماً بين الآراء المتعجزة الأطراف ، وإن الدارس لحياة ذلك العالم لا يجد أن من الصعب أن يختار طريقاً وسطاً لعلمه الغزير وإطلاعه الواسع . وكتابه « مقالات الإسلاميين » يدل على ذلك الإطلاع مع الفهم الدقيق للفرق الإسلامية على اختلاف منازعها ، وتباين المذاهب ، وتباعد المسالك ، ولا يصعب على المتقصى أن يثبت ذلك الاعتدال في كل فكرة من أفكاره ، وعقيدة من عقائده ، فرأيه في الصفات وسط بين المعتزلة والجهمية الذين ينفون السمع والبصر والكلام والحياة وغيرها ، وبين الحشوية والمجسمة الذين شبهوا الله تنزهت صفاته بالحوادث ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ، ورأيه في أفعال الإنسان وسط بين الجهمية والمعتزلة ، فالمعتزلة قالوا : الإنسان قادر على إحداث أفعاله وكسبها ، والجهمية قالوا : الإنسان لا يقدر على

لإحداث فعل ولا كسب فعل ، فقال الأشعري : العبد لا يقدر على الإحداث والخلق ، ويقدر على كسب العمل الذي خلقه الله تعالى ، قال المشبهة : إن الله يرى يوم القيامة مكيفاً محدوداً ، وقالت المعتزلة والجهمية ، إنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال ، فسلك الأشعري طريقاً بينهما ، فقال يرى من غير حلول ولا حدود . وقالت المعتزلة يد الله قدرة ونعمة . وقالت الحشوية يد جارحة . فسلك الأشعري مسلكاً وسطاً . وقال يده يد صفة كالسمع والبصر . وقال المعتزلة القرآن كلام الله مخلوق وقالت الحشوية : الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها ، والألوان التي يكتب بها وما بين الدفتين كله قديم (١) فسلك الأشعري طريقاً وسطاً بينهما ، وقال : القرآن كلام الله قديم غير مغير ، ولا مخلوق ، فأما الحروف المقطعة والأجسام والأصوات المحدودات فمخلوقات مختبرات . وقالت المعتزلة : إن صاحب الكبيرة لا يخرج من النار قط ، وقالت المرجئة من أخلص لله سبحانه وتعالى وآمن فلا تضره كبيرة مهما تكن ، فسلك الأشعري طريقاً بينهما ، وقال : المؤمن الموحد الفاسق هو في مشيئة الله تعالى ، إن شاء عفا عنه ، وأدخله الجنة ، وإن شاء عاقبه بفسقه ، ثم أدخله الجنة . وقالت الرافضة إن للرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ولعللى رضى الله عنه شفاعه من غير إذن الله ولا أمره ، وقالت المعتزلة : لا شفاعه بحال من الأحوال ، فسلك الأشعري طريقاً وسطاً وقال : إن للرسول صلوات الله وسلامه عليه شفاعه مقبولة من المؤمنين المستحقين للعقوبة لهم بأمر الله وإذنه ، ولا يشفع إلا لمن ارتضى الله سبحانه وتعالى . كما قال تعالى « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » .

وهكذا نراه سلك في طريقه مسلك الاعتدال والوسط . وفي الوسط الحق والقسطاس المستقيم في أكثر الأحوال .

١٦٩ - وقد سلك الأشعري في الاستدلال للعقائد مسلك النقل ، ومسلك العقل ، فهو يثبت ما جاء في القرآن والحديث الشريف من أوصاف الله ورسوله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب . ويتجه

(١) تبين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري ص ١٥٠

إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية يستدل بها على صفات الله سبحانه وتعالى وقد استعان في ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة . والسبب في ذلك هو ما يأتي :

١ - أنه تخرج على المعتزلة . وترى على موائلهم . فنال من مبشرين ونهل من منهلهم . فاختر طريقهم في إثبات العقائد . وإن خالفهم في النتائج . وباعد بينه وبين ما وصلوا . وقد سلكوا في استدلالهم مسلك المنطق والفلسفة .

٢ - أنه تصدى للرد على المعتزلة ومهاجمتهم . فلا بد أن ياحن بمثل حججهم ، وأن يتبع طريقهم في الاستدلال ليفلج عليهم ، ويقطع شباهتهم ، ويفهمهم بما بين أيديهم .

٣ - أنه تصدى للرد على الفلاسفة ، والقرامطة والباطنية والحشوية والروافض وغيرهم ، وكثير من هؤلاء لا يقنعه إلا أقيسة البرهان ، ومنهم فلاسفة لا يقنعهم إلا دليل العقل ، ولا يرد كيدهم في نخورهم أثر أو نقل ،

١٧٠ - ولقد نال الأشعري منزلة عظيمة ، وصار له أنصار كثيرون ، ولقى من الحكام تأييداً ونصرة ، فتعقب خصومه من المعتزلة وأهل الأهواء في كل مكان ، وبث تلاميذه وأتباعه في الأقاليم يحاربون خصوم الجماعة ومخالفها ، ولقبه أكثر العلماء بإمام أهل السنة أو الجماعة .

ولقد عظمت منزلته بعد وفاته ، حتى اعتنق آراءه العلماء في مشارق البلاد الإسلامية ومغاربها ، فالمسلمون في كل البلاد الإسلامية في القرن الرابع والخامس كانوا يعتبرون مذهبه في فهم العقائد هو الإسلام ، وما عداه لا يخلو من انحراف يتسع ويضيق بمقدار بعده عنه ، وقربه منه ، وكل من ينحرف عن ذلك المذهب يعد مخالفاً للمبادئ المقررة عند العلماء .

١٧١ - ولكن ظهر في آخر القرن الرابع ، عالم بالأندلس . وقد نبغ في أول القرن الخامس ، وشغل الناس بعلمه إلى ما بعد منتصف ذلك القرن ، وهذا العالم لم تعجبه آراء أبي الحسن الأشعري ، ولم يعتبرها عقيدة أهل

السنة والجماعة ، بل اعتبرها منحرفة عن النصوص والمقررات ، وإن لم يكن أصحابها كفاراً ، ذلكم العالم هو أبو محمد علي بن حزم الأندلسي ، فلقد نفده ابن حزم ، واعتبره من الجبرية ، لرأيه في أفعال الإنسان ، فلم ير في قوله إن الأفعال مخلوقة لله ، والكسب للعباد ، لم ير في ذلك إلا جبرية غشيت بغشاء رقيق من الألفاظ ، فليس ذلك التعبير مانعاً من أن يكون جبرياً .

وقد عده أيضاً من المرجئة ، لرأيه في مرتكب الكبيرة لأنه فوض أمره إلى الله فيه ، فكان مرجئاً ، وإن ستر ذلك بستر من الألفاظ أيضاً .

١٧٢ — وإن من الإنصاف أن نقول إن المرجئة قسمان مرجئة السنة ، ومرجئة البدعة . فرجئة البدعة يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الإيمان طاعة ، فهؤلاء يعتقدون أن لا عقاب على من شهد أن لا إله إلا الله معتقداً مؤمناً .

أما مرجئة السنة فيؤمنون بالعقاب . وأن أهل الكبائر يحسبون ويعذبون ، ولكن قد يغفر الله لهم ويعفو عنهم ويتغمدهم برحمته ، وفرق ما بين الأمرين عظيم . فالأولون يسقطون العقاب ، والآخرون يقررونه . ولكن لا يمنعون أن يتغمدهم الله بعباده برحمته ، فيعفو ، وقد قال سبحانه في كتابه العزيز « ويعفو عن كثير » ولقد كان من مرجئة السنة كما يقول الشهرستاني في الملل والنحل أبو حنيفة ، وأقول إن الأربعة كانوا على ذلك المنهاج .

فإذا كان ابن حزم قد قال في أبي الحسن الأشعري ، إنه من المرجئة فمن هذا النوع من المرجئة .

ولاشك أن ابن حزم ما كان يرى رأى أبي الحسن الأشعري في ذلك ، فهل كان يرى رأى المعتزلة أم كان يرى أنهم لا ينجون من العذاب ، ولكن لا يخلدون في النار كما قرر المعتزلة ، ومهما يكن فقد كان رأيه على خلاف الرأيين ولترجى ذلك إلى الكلام عليه في موضعه .

خاتمة

١٧٣ - هذه حياة ابن حزم ، وذلك عصره ، وتلك سجاياه ومواهبه ، والفرص التي واثته ، والمهينات التي هيأته ، نشأ في بيت اعتز به ، وسمق في المجد ، فكان متجهاً منذ نشأته إلى معالي الأمور ، ولم يتجه إلى سفاسفها ، ووجد أباه مثلاً صالحاً للقدوة ، وجدده رجل جدد ، يبنى مجد أسرته بيديه ، فاحتذى حذوه ، ولم ير أن يكون هادماً ما بناه أبوه من مجد أسرته ، ولكن أباه كان وزيراً في دولة قائمة العمد ثابتة الأركان . مستقرة الأحكام . ولم يجد هو في السياسة التي عاصرها استقراراً ، بحيث يسير على منهاج أبيه ، بل إن الزعازع السياسية ابتدأت في آخر حياة الأب ، وقد فارق الدنيا في ضجيجها ، وترك ولده الغض الإهاب ، المترف الذي نشأ في نعيم الحياة ، ليكتوى بنارها ، ويصطلي حرها . فكانت سبباً لكمال تربيته ، وإرهاق إرادته ، وتقوية عزيمته ، فاجتمع عز البيت ، وصقل الحياة والتجربة ، وبذلك ذاق حلول الحياة ومرها ، فاشتاز غسلها ، وذاق حنظلها ، فكان صلب العود ، وقوى النفس يعلو على الأحداث ، ولا تغمره الأحداث ، يعيش في صلب الحياة متميزاً متمحزاً له مكاناً يتسع لمجده ، غير داخل في غمار الناس ، ولا داخل في غمار العلماء ، ولا مندغم في أحد من الحاضرين أو الغابرين ، بل كان الشخصية الفذة التي تملئ على غيرها ولا تستملئ من غيرها .

١٧٤ - ولكن لما وجد طريق المجد في السياسة مدعثراً مضطرباً اتخذ العلا سبيلاً ، قصده ابتغاء وجه الله ، وصنى نفسه ، وأخلص للحقيقة ، وسار في طلبها بمصباح من الكتاب والسنة والعقل القوى المستقيم ، والأنق الواسع ، والنفس المدركة ، والبصيرة النافذة ، فلم ينل مجد أبيه فقط . بل سجل في الخلود اسمه ، وأثبت للناس تلك الحقيقة ، وهي أن كل جاهد يفتنى إلا بجاه العلم وطلب الحقيقة ، وأن ما يتصل بالمادة عرض زائل ، وظل

حائل ، أما ما يتصل بالفكر والروح وحقائق هذا الوجود فهو باق مابقى
الإنسان يدرك ويتطلع إلى معرفة الحقائق في الدين والخلق وأمور النفس .
وباق مابقى للإنسان عقله الطلعة الذى يعلم ما انتهى إليه علم الأقدمين .
ويضيف إليه أبواباً لم يعلموها ، ويكشف عن حقائق لم يكشفوها .

١٧٥ - ولقد أوتي ابن حزم مدارك عالية ، ومواهب سامية ، وكانت
أحوال موالية ، فتفرغ للعلم وانصرف إليه ، ولقد حاول أن يخدم دينه
في السياسة ، وهو في وسط نور العلم ، فوجد السياسة متعكرة ، وأحوالها
مضطربة ، وأنها فتن والفتن دائماً القائم فيها خير من القاعد ، والقاعد خير
من الماشي ، والماشي خير من الساعي ، فلم يجد فيها إلا ذلك الظلام الدامس
وأحداثاً كقطع الليل المظلم فتركها وشيكاً ، وعاد إلى النور ، نور العلم
يستضيء به فأبضاء له ومشى فيه ، حتى صار عالم الأندلس حقاً ، وإذا ذكر
اقتربت به ، وإذا ذكرت الأندلس عند العلماء سبق اسمه إليهم .

١٧٦ - ولقد كان العصر في الأندلس عصر علم حقاً ، فالأمراء منهم
العلماء ومن لم يكن عالماً اجتهد أن يكون بيته وعاء العلم ، فاقتنى الكتب ،
اتخذ منها زينة قصره ، يفاخر باقتنائها وقبل عصره التقى علم الشرق بعلم
الغرب ، فكان العلماء يقدون على الأندلس ، وكتبهم تسبقهم إليها ، وعلماء
الأندلس يذهبون إلى الشرق ليتزودوا من زاده ، وينهلوا من معارفه . وقد
اطلع ابن حزم على علوم الإسلام ما بين مبسوط ، وموسيط ، ومختصر ،
وأقبل على مائدة العلوم بعقل يستوعبها ، وقلب يدركها . وخرج من بين
ما درس بطريقة شغل الناس بها ، وامتاز بلون من الفكر وإن كان أصله
فيما قرأ ، فهو في مجموعته صورة من مزاجه الفكري اختصاص بها ، ولقد
أرهف مدركه ، وكشف مواهبه - كثرة النضال ، وشدة النزاع ، وإرادة
كيده ، وإنزال الأذى به . فازدادت مداركه احتداماً ، حتى أنه يذكر أن
أكثر تأليفه وتصنيفه كان نتيجة لذلك الاحتدام ، ولهذا الاصطدام . وإذا
كانت كتابته نتيجة لذلك ، فأكثرها في لفظة صورة من ذلك النضال . وقد
آن لنا أن نترك ذلك إلى القول في علمه ، وهو الهدف والقصد والغاية والله
ولى التوفيق .

القِسْمُ الثَّانِي
آرَاؤُهُ وَفَقْهُهُ

علومه

١٧٧ - قال ابن حيان في علم ابن حزم « كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب . ومع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة . وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة . غير أنه لم يخل فيها من غلط وسقط . لجراءته على التسور على الفنون » (١).

هذه كلمة ابن حيان فيه وهي تدل على أن الآفاق العلمية التي خاق فيها ابن حزم كانت واسعة . فلم يكن فقيهاً فقط . ولم يكنف بأن يضم إلى الفقه مادته . وهو الحديث . بل ساور العلوم الإسلامية كلها . سواء أكانت العلوم التي تعتمد على النقل أم العلوم التي تعتمد على العقل . وأضاف إلى ذلك علوم الأدب ، وعلوم الفلسفة . وكان له في المنطق اجتهاد . فقد وضع مقاييسه على مخباره العقلي ، ولم يكتب فيها بالاتباع لمنطق المشائين . بل وازن فيه واختبر . فهو لم يكن مقصوراً على علوم النقل كما رأيت . بل تجاوز الآفاق إلى علوم العقل . وكان له فوق ذلك علم بالتاريخ مستفيض .

١٧٨ - وقد أودع علمه مكنون الكتب . فلم يكن علمه مخزوناً في قلبه وينثر على لسانه فلا ينقاه إلا التلاميذ الذين تلقوا عليه ، بل دون كل ما علم بلسان عربي مبين ، وأورث الأجيال من بعده ذخيرة من العلم . طوت الأزمان بعضه في سجل التاريخ . وأبقت بعضه للأخلاف يعلمون منه آثاراً وفقهاً . وجدلا وفلسفة وأخلاقاً . ويعلمون من ثناياها قدر ذلك العالم الجليل .

ولقد ذكر ابن حيان بعض هذه الكتب فقال :

« ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة ، وأنخبار مكتوبة ، وله مصنفات في ذلك معروفة ، من أشهرها في علم الجدل كتابه المسمى الفصل بين أهل الآراء والنحل ، وكتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد . وله كتاب في شرح حديث الموطأ ، والكلام على مسائله ، وله كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحابها ، واختلاب أكمل ألفاظها وأصبح معانيها ، وكتاب التخليص والتلخيص في المسائل النظرية وفروعها التي لا نص عليها في الكتاب ولا الحديث ، وكتاب متبني الإجماع ، وبيان من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف ، وكتاب الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها ، والندب والواجب منها ، وكتابه أخلاق النفس ، وكتابه الكبير المعروف بالإيصال إلى فهم كتاب الخصال . وكتاب كشف الإلباس ، بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس ، إلى تواليف غيرها ، ورسائل في معان شتى كثير عددها » (١) .

وليس هذا إحصاء لكتبه ، بل له كثير غيرها ، وبين أيدينا منها جمهرة الأنساب ، والمفاضلة بين الصحابة . والناسخ والمنسوخ ، ومداداة النفوس ونقط العروس ؛ والإحكام في أصول الأحكام ، والمحلى ، وطوق الحمامة ، وله كتاب التقريب ، وهو كتاب قائم بذاته ، وهو غير معروف ولكنه لخصه أول كتاب الفصل . وفي أجزاء كثيرة منه ، وهو يعد كنهجا لابن حزم في دراساته العقلية والشرعية .

ولقد قال ابنه أبو رافع الفضل « اجتمع عندى بخط أبي من تواليفه نحو أربعائة مجلد ، تشتمل على قريب من نحو ثمانين ألف ورقة » (٢) .

١٧٩ — وإن هذا يدلنا على الآفاق البعيدة المدى التي فكر فيها ابن حزم

ولم يتركنا في بیداء ، فتتجبر في معرفة قيمة آرائه ومكانها بالنسبة لمن سبقوه في هذه العلوم ، بل دونها ، لندرسها عن بيئة ، ولنوازن ونقاييس ، ولنعرف أسلك الجادة ، أم شط والمخرف .

وإذا كان موضوع دراستنا أولاً وبالذات ابن حزم الفقيه المحدث ؛ فإن الواجب مع هذا يتقاضانا أن نتعرف كل نواحي شخصيته العلمية ؛ لعظيم اتصال الفقه وأصوله — بآرائه في علم الكلام ؛ ولأن المسالك الفكرية تنبع من نفس واحدة ، فالمنهج فيها مختلطة متحدة ؛ ولأن بعض كتبه في الفقه والعقائد فيها مناقشة لآراء غيره فلا بد أن ندرس منهاجه في الجدل ، وهذا يجزنا إلى منهاجه الفكرية جملة .

وفي الجملة إنه لا يمكن معرفة ناحية في عالم إلا إذا درست شخصيته العلمية وهي لاتبين إلا إذا تعرض الكاتب لمظاهر علمه المختلفة ولا بد أن يضرب بكلمة في كل جانب من جوانبها بإيجاز ، ويخص موضع دراسته بالتفصيل النسبي .

١٨٠ — وعلى ذلك يجب أن نتجه إلى آراء ابن حزم في علم الكلام ، فقد خالف منهاج الأشعرى في الصفات ، وخالفه في فعل الإنسان وخالفه في مرتكب الكبيرة . وقرر في مسائل علم الكلام آراء استمدتها من القرآن والسنة ، ولم يعتمد فيها إلا على التفسير اللغوي كآرائه في المتشابه ، والآيات التي توهم التشبيه ، فلا بد أن نتعرض بالإجمال لهذه الآراء متوخين الإيجاز . غير متجهين إلى الإطناب .

وقد تعرض للتاريخ فكتب فيه ، وتعرض لجزء دقيق منه ، وهو الأنساب ، وله في ذلك منهاج خاص به ، ثم هو في قسم من التاريخ قد اتجه إلى نواح يجري فيها خلاف بين العلماء ، وهي المفاضلة بين الصحابة ، فقد كتب رسالة (١) في ذلك واتهم بسببها بالناصبية ، فلا بد أن نبين ما ارتآه فيها بإيجاز . وهل كان ناصبياً ، كما ادعى عليه لفرط نصرته لنبى أمية وتعصبه لهم تمصباً شديداً .

(١) قد أخرجهام مستقلة ؛ وقدمها بتاريخ لابن حزم الأستاذ سميذ الأنفاني . وهو لإخراج متقن دقيق ، فجاء الله خيراً .

ثم إن ابن حزم قد تعرض لدراسات فلسفية أخصها المنطق وقد كتب فيه كتابه التقريب ، وقالوا إنه خلط فيه وأخطأ ، وخالف أرسطو ، فلا بد من الإشارة إلى هذا أيضاً ، ولنعرف هل مجرد مخالفة أرسطو تعد خطأ لا يقبل لتصحيح ، وهل هو أول من خالف أرسطو في منطقته ؟

وابن حزم قد درس النفوس والأخلاق فلا بد من تتبع هذه الدراسة والأسس التي اعتمد عليها ، والمناهج التي ساكها ، والنتائج التي وصل إليها في هذه الدراسة ، وارتباطه بالمقرر عند علماء الأخلاق .

ثم ابن حزم أخيراً هو الفقيه الذي نهج في فقهه منهج المجتهد المستقل وإن اختار الطريقة الظاهرية وهذا هو موضع التفصيل ، والفحص ، والقصد الأول من الدراسة .

١٨١ - ويلاحظ أن ابن حزم في كل دراساته كان يلتزم منهجاً يقيد نفسه به ، أو هو بطبيعة تكوينه العلمي - قد غلب عليه منهج في دراساته فأنت ترى في بحثه في العقائد أنه قد سار على منهج هو الذي التزمه في دراساته الفقهية ، فدراساته الإسلامية التي لم يجادل فيها إلا مسلمين قد غلب عليه المنهج الأثري ، إلا إذا تصدى لبطلان قياس عقلي للمعتزلة أو نحوهم ، فإنه يخوض معهم خوض العارف بأساليب الجدل البرهاني الذي يستمد قوة الاستدلال فيه من الأحكام العقلية المجردة ، أما فيما عدا ذلك فقضاياها التي يبني عليها اعتقاده يأخذها من النصوص ، سواء أكانت نصوص الكتاب ، أم كانت نصوص السنة ، فهو ظاهري أثري في العقائد والفروع معاً .

ولذا كان يناقش غير المسلمين ، أو المنحرفين المنكرين للسنة ، فإنك تجده يعتمد على العقل المجرد ، ولهذا نستطيع أن نقول إن له منهجين : منهج عقلي مجرد ، ومنهج إسلامي ، وفي الدراسات المختلفة قد اتخذ لكل دراسة منهجاً جزئياً يدخل في عموم أحد المنهجين ولكنه يختص بذات العلم الذي يدرسه كدراسة النفسية والخلقية وهي دراسة استقرائية تجريبية . ودراسة في التاريخ استقصاء وتتبع ، وهكذا نجد من الحق علينا أن ندرس مناهجه بليحاز ، فندرس المنهجين العامين ، ثم ندرس بجدله ، وأسلوب كتابته .

١ - المنهاج العقلي العام الذى كان يتبعه

١٨٢ - يتقيد ابن حزم فى مجادلاته بموازين أو مقاييس عقلية لا يحاول الخروج عنها ، ويجذب خصمه فى الجدل إليها ، إن حاول أن يتقصى عنها أو الإفلات منها ، ويعطيه من قارس القول القدر الذى يحمله على الجادة أو يجعل تلك المقاييس أساس التشنيع عليه وتهجين قوله بالكتاب إن عز الخطاب معه .

وإن ذلك المنهاج الذى يلتزمه ابن حزم فى جدله العقلي قد قرره فى كتابه التقريب ، ونلخص جزءاً منه فى كتابه الفصل ، وإن الجزء الذى اشتمل عليه كتاب الفصل . فيه قدر كاف للكشف عن ذلك المنهاج . ولنا بعون الله نعلم على ذلك .

١٨٣ - يقرر ابن حزم أن الإنسان بمقتضى كونه إنساناً عنده علم البدهيات ، وإن هذه البدهيات يسميها علم النفس ، لأن كل نفس سليمة تعلمها من غير تعلم ، وتؤمن بها من غير تلقين بدليل أن الطفل يدركها ، ويؤمن بها ويستنكر قول من يقول غيرها ، أو كل كلام يبدو له بادى الرأى أنه مخالف لهذه البدهيات التى استكن علمها فى النفس الإنسانية ، ويذكر أن من هذه البدهيات العلم بأن الجزء أقل من الكل ، ويقول إن ذلك يدركه الطفل الصغير حتى قبل بلوغ سن التمييز ، فإنك إذا أعطيته ثمرة طلب ثانية ، وإذا زدته ثلاثة سر ، ثم يخص ابن حزم بالذكر طائفة البدهيات التى استقرت فى علم الإنسان . فيقول فى ذلك :

« ومن علمه (أى الطفل) ألا يجتمع المتضادان ، فإنك إذا وقفته قسراً بكى ونزع إلى القعود علماً منه بأنه لا يكون قائماً قاعداً معاً . ومن ذلك علمه ألا يكون جسم واحد فى مكانين . فإنه إذا أراد الذهاب إلى مكان فأمسكته

قسراً بكى ، وقال كلاماً معناه دعى أذهب علماً منه بأنه لا يكون في المكان الذي يريد أن يذهب إليه ما دام في مكان آخر ، ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد . فإنك تراه يتنازع على المكان الذي يريد أن يقعد فيه علماً منه بأنه لا يسعه ذلك المكان مع من فيه . . . وإذا قلت له ناولني ما في هذا الحائط ، وكان لا يدركه قال : لست أدركه ، وهذا علم منه بأن الطويل زائد على مقدار ما هو أقصر منه ، وتراه يمشى إلى الشيء الذي يريده ، ليصل إليه ، وهذا علم منه بأن ذا النهاية يحصر ويقطع بالعدو ، وإن لم يحسن العبارة بتحديد ما يلزم من ذلك ، ومنها علمه بأنه لا يعلم الغيب أحد ، وذلك أنك إذا سأته عن شيء لا يعرفه أنكرك ذلك ، وقال لا أدري ، ومنها فرقه بين الحق والباطل ، فإنه إذا أخبر بخبر تجده في بعض الأوقات لا يصدقه ، حتى إذا تظاهر عنده بمخبر آخر ، وآخر صدقه وسكن إلى ذلك ، ومنها علمه بأن الشيء لا يكون إلا في زمان ، فإنك إذا ذكرت له أمراً ما ، قال متى كان ؟ ويعرف أن الأشياء طبائع وماهية تقف عندها ، ولا تتجاوزها ، فتراه إذا رأى شيئاً لا يعرف ، قال أي شيء هذا ؟ فإذا شرح له سكت ، ومنها علمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل ، فإذا رأى شيئاً قال من عمل هذا ، ولا يقنع ألبتة بأنه عمل دون عامل . . . ومنها معرفته بأن في الخبر صدقاً وكذباً ، فتراه يكذب بعض ما يخبر به ، ويصدق بعضه ، ويتوقف في بعضه ، وهذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم (١) ٥

وهكذا يترسل ابن حزم في سرد البدхийات التي يسميها علم النفس . ويجعل من ذلك علم الإنسان بأن علم الغيب لا يتعارض . فإنه إذا جاء إنسان بخبر وسرده ، ثم جاء ثان لم يلتق بالأول ومهرده كالأول تماماً صدقه ، وإن اختلف خبر الثاني عن الأول في واقعة واحدة لم يصدق كليهما ويقول في ذلك :

فكل ما نقله من الأخبار اثنان فصاعداً مفترقان ، قد أيقنا أنهما لم يجتمعا فلم يختلفا فيه فبالضرورة يعلم أنه حق متيقن مقطوع به على غيبة وجهنا علمنا .

جمعة موت من مات ، وولادة من ولد ، وعزل من عزل ، وولاية من ولي ،
ومرض من مرض ، وإفاقة من أفاق ، وتكبة من تكب ، والبلاد الغائبة
عنا ، والوقائع والملوك ، والأنبياء عليهم السلام ، ودياناتهم ، والعلماء
وأقوالهم والفلاسفة وحكمهم .

١٨٤ — هذه البدهيات التي سماها علم النفس هي التي كان يرد إليها
أقواله في مجادلاته العقلية ، لأنه يرى أن تلك البدهيات هي الأساس الذي قام
عليها علم الإنسان ، وهي مظهر الخاصة العقلية التي امتاز بها الإنسان على
سائر الحيوان ، ويرى أنه لكيلا يفضل تفكيره العقلي يجب عليه أن يزيد
دائماً معلوماته إليها ويختبرها بهذه الموازين المضبوطة التي لا تقبل الشك ،
ولذلك يجب رد المقدمات المنطقية إليها دائماً .

وإن خطأ الفكر ، واختلاف العلماء حول المدارك العقلية ليس منشؤه
اختلافهم في هذه البدهيات ، إنما منشؤه بعد ما يختلفون فيه عن تلك البدهيات
فقد تطول المقدمات وتكثر حتى يصعب ردها إلى هذه البدهيات ، ومثال
ذلك الحساب ، فإنه كلما كثرت أرقامه كانت الحسبة مظنة الخطأ ، واختلاف
النتائج ، وكلما قلت الأرقام كانت أبعد عن الخطأ ، ولم يكن ثمة اختلاف
في النتائج ، فلم تختلف الأنظار ، ويقول في ذلك رضى الله عنه :

« لا مسيل إلى الاستدلال ألينة إلا من هذه المقدمات (أى البدهيات)
ولا يصبح شيء إلا بالرد إليها ، فما شهد له مقدمة من هذه المقدمات
بالصحة فهو صحيح متيقن ، وما لم يشهد له بالصحة فهو باطل ساقط ، إلا
أن الرجوع إليها قد يكون من قرب ، وقد يكون من بعد ، فما كان من
قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم ، وكلما بعدت المقدمات
المذكورة صعب العمل في الاستدلال حتى يقع في ذلك الغلط إلا للفهم القوى
الفهم والتمييز ، وليس ذلك مما يقدح في أن ما يرجع إلى مقدمة من المقدمات
التي ذكرناها حق ، كما أن تلك المقدمة حق ، لا فرق بينهما في أنها حق ،
وهذا مثل الأعداد ، فكلما قلت الأعداد سهل جمعها ، ولم يقع فيها غلط ،
حتى إذا كثرت الأعداد وكثر العمل في جمعها صعب ذلك ، حتى يقع

في الغلط إلا مع الحاسب الكافي المجيد ، وكل ما قرب من ذلك وبعد فهو
حق ، ولا تفاضل في شيء من ذلك ، ولا تعارض مقدمة مما ذكرنا مقدمة
أخرى (١) .

ويرى من هذا أنه يربط ربطاً محكماً بين تلك البدهيات العقلية ،
والمقدمات المنطقية ، والدراسات العقلية كلها بشكل عام ، ثم يحكم بأن منشأ
الخطأ والاختلاف بين ذوى الأفكار مع اتحادهم جميعاً في أصل هذه المقدمات
التي تعتمد على تلك البدهيات - وبعد المسائل الفكرية عن هذه البدهيات
بحيث تحتاج إلى عمل عقلي كبير ، لكي يرجع المفكر قضيته العقلية التي
يدرسها إلى تلك البدهيات بسلسلة طويلة من المقدمات العقلية ، فإنه إذا
كانت كل مقدمات السلسلة ليست موضع تسليم فإنه يكون الاختلاف
عندها والغلط فيها ، ولكن عند سلامة الوصول يكون الحق نبأً مستيقناً
لا شك فيه .

١٨٥ - ابن حزم يفرض الخطأ من جهة ثانية غير البعد عن البدهيات
وهي فساد الفكر وضلاله في ربط سلسلة المقدمات بما يتصل به من البدهيات
ويكون ذلك الضلال ناشئاً عن آفة من الهوى أو تحكيم الشهوة ، أو التعصب
لفكرة معينة ، فيكون ذلك آفة تعترى الفكر فتضله وتوقعه في الخطأ ،
فإنه عندئذ يضل عن الوصول إلى هذه البدهيات ، وقد تكون الآفة قوية
فينكر بعض هذه المقدمات ، ويقول في ذلك ابن حزم :

« ولا يشك ذو تمييز صحيح في أن هذه الأشياء (٢) كلها صحيحة لا مراء
فيها ، وإنما يشك فيها بعد صحة عامه بها من دخلت عقله آفة وفسد تمييزه
أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة ، فكان ذلك أيضاً آفة دخلت على تمييزه
كآفة الداخلة على من به هيجان الصفرء فيجد العسل مرأ ، وكسائر
الآفات الداخلة على الحواس (٣) . فهو يرى أن الخطأ في الآراء كما ينشأ

(١) الفصل ج ١ ص ٧ .

(٢) وهي بدهيات العقل ، أو علوم النفس بالقطرة .

(٣) الفصل ج ١ ص ٦ .

عن بعد القضايا التي يدرسها عن المقدمات البديهية ، كذلك ينشأ الخطأ من ذات العقل لآفة اعترته ، أو لضعف طبعي فيه . فلم يستطع أن يرد الأمور إلى أصولها ، أو لجمود عند فكرة معينة ، وعلى ذلك يكون من الواجب على طالب الحقيقة أن يختبر قواه فلا يخوض فيما لا يستطيعه ، وكل امرئ ميسر لما خلق له ، ويجب عليه أن يخلع نفسه من كل ما يعوقه عن إرجاع الأمور إلى أصولها ، فلا يفكر وهو متأثر بما يعوقه عن رده إلى البديهيات الأولى ، بل ينظر دائماً إلى الأمور بالنظر غير المتحيز لفكرة ليتمكن أن ينطلق إلى الحقائق فيدركها على وجهها إدراكاً مستقيماً ، فإن النظر المتحيز منحرف دائماً يوجد اعوجاجاً في التفكير ، والطريق الموصل إلى الحق دائماً طريق مستقيم لا اعوجاج فيه ولا انحراف .

١٨٦ - وابن حزم مع تيقنه بالبديهيات العقلية ، وأنها مقياس الحق والباطل يشهد بأن الحس يخطئ ، وفي العبارة التي نقلناها عنه في الفقرة السابقة ما يدل على ذلك « ولكن الخطأ يكون لآفة في الحاس لا في المحسوس ولذلك لا يصح أن تبنى الأحكام العقلية كلها على الحس ، فإن الحس قد قد يخطئ فيرى الرائي الواحد اثنين لآفة في عينه ، أو يكون الخلو مرأ في ذوقه لآفة في حسه ، وهكذا . وإن الشواهد التي توجب عدم الاختصار في الحكم على الأشياء والأمور بالمحسوس كثيرة فإن ذا النظر السليم يرى الشيء من بعيد صغيراً ، ويراه من قريب كبيراً ، فلو كان الحكم بالحس وحده ، لكان الشيء يتغير حجمه بالقرب والبعد ، فلا بد عند الحكم على حجمه من إدخال مقياس آخر . حسى أو فكري ، لكيلا يكون اختلاف الحس سبباً في خطأ العقل في الحكم .

١٨٧ - ولكن مع قول ابن حزم إن الحس قد يخطئ وأنه لا يكتفى بالحس في الحكم على ذات المحسوسات ، مع ذلك فإنه يشدد التكبير على السوفسطائية في إنكارهم حقائق الأشياء وفي شكهم المجرد في تلك الحقائق ، وفي قول بعضهم أن حقيقة الشيء كما يعتقد المعتقد .

ولذا فإن ابن حزم يؤمن بحقائق هذا الوجود ، وأن المحسوسات لها أوصاف قائمة بها تعرف بالحس والعقل معاً ، لا بالحس وحده ، وإذا كان الحس وحده يخطيء في تصوير شيء ، فإن ذلك من الحاس لا من المحسوس ، ويقول في أن المحسوس قد يتبدل صورته في الحس « يشهد الحس بأن تبدل المحسوس . جاز كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول ، وهذه هي البداية والمشاهدات التي لا يجوز أن يطلب عليها برهان » (١) .

١٨٨ - ويسير ابن حزم في مناهجه العقلية والتجريبية على أساس أن لله تعالى سنناً في الكون وفي الأشياء لا تتحول ولا تتبدل إلا بخارق يكون منه سبحانه ليثبت لعباده أنه سبحانه الفاعل المريد المختار . ويقول رضى الله عنه :

« الطبايع والعادات مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، خلقها عز وجل ، فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل ، كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكناً له التصرف في العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة ، وطبيعة الحميم والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ، وكطبيعة البر ألا ينبت شجيراً ولا جوزاً ، وهكذا كل ما في العالم . والأقوام مقرون بالصفات ، وهى الطبيعة نفسها ، لأن من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتي به ، لا يتوهم زواله إلا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه . كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارت خلا ، وبطل اسم الخمر عنها ، وهكذا كل شيء له صفة ذاتية » (٢) .

وهكذا يقرر ابن حزم أن أوصاف الأشياء خواص لازمة خلقها الله سبحانه وتعالى ، وهى دائمة لا تتحول لأن الله سبحانه وتعالى خالق الكون والناس وكل ما في السموات والأرض على سنن طبيعية أنشأها فاطر السموات والأرض لا ينكرها إلا من ينكر حقائق الأشياء ، ولذا شدد التنكير على الأشاعرة الذين أنكروا هذه الطبايع ، وشبههم بالسوفسطائية الذين أنكروا حقائق الأشياء ، ولذا ختم كلامه في هذه الطبايع بقوله : « هذه حقيقة الكلام

(١) الكتاب المذكور ج ١ ص ٨ .

(٢) الكتاب المذكور ج ٥ ص ١٦ .

في الصفات (أى خواص الأشياء وقوانينها) وما عدا ذلك فطريق السوفسطائية الذين لا يحققون حقيقة (١) .

١٨٩ - يسير ابن حزم في منهاجه العقلي على هذا النحو ، ويرد المقدمة إلى البديهيات التي تقرها الفطرة الإنسانية ، ولا يعتمد على الحسن وأحده في تقرير المحسوسات ، ويؤمن بوجود حقائق ثابتة للأشياء . ويشدد النكير على السوفسطائية في إنكارهم لها ، ثم يردف الإيمان بحقائق الأشياء ، إلى الإيمان بطبائعها والسنن الكونية التي فطرها الله سبحانه وتعالى من غير أن تقيد إرادته سبحانه ، أو تحد قدرته سبحانه وتعالى .

ولهذه السنن الكونية الثابتة في الكون ، والثابتة في النفوس كان يعتمد رضى الله عنه على الاستقراء في دراساته ، فان الاستقراء منها مستقيم لكل من يتعرف سنن الله في خلقه . ويستخرج من بين الظواهر التي تظهر - القوانين التي تجمع والصفات المشتركة التي تربط بين الأشياء ، وتجعل لها حكماً واحداً مع تعدد ذواتها وأشخاصها .

وإن رسالة طوق الحمامة ، ورسالة مداواة النفوس ، مظهر من الاستقراء المتبع ، ثم الحكم الذي ينتجه ذلك الاستقراء .

١٩٠ - ولا شك أن من يعنى بالدراسات التاريخية . كاهن حزم لا بد أن يكون للاستقراء مكان في أحكامه ، وإن استقراءاته التاريخية تدل على سعة عقله البارِع وعلى القدرة على التتبع . وأوضح مثل لذلك رسالته نقط العروس ، فهي استقراء تاريخي علمي في أوجز قول ، فهو يستقرى من ولى بولاية عهد من الخلفاء ، ومن تلقب بالقلب منهم ، ثم يمضى في استقراء من ولى الخلافة من خلفاء الإسلام في حياة أبيه مستقرياً الخلفاء في الشرق والغرب وهكذا .

ثم يستقرى من أضاف اسمه أو لقبه إلى الدولة أو الملة أو الأمة كسيف الدولة ، وعضد الدولة ، وغياث الأمة ، وسيف الملة ، ثم ختم كلامه في هذه لأوصاف بقوله :

« ثم انحرف الأمر واتسع ، ثم رذل الأمر بالشرق والغرب جدا ، حتى تسمى هذه الأسماء السماسرة ورذالات الناس ليرى الله عز وجل هوان ماتنافسوا عليه ، وغالوا به ، وصح قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حقيق ألا ترفع الناس شيئاً إلا وضعه الله ، واستبان أن الحقيقة هي العمل لله عز وجل ، والعدل في البلاد ، والعمل بمكارم الأخلاق ، وحمل الناس على الكتاب والسنة ، فذلك لا يقدر عليه بخيف ولا يطيقه ضعيف . وبهذا يتبين فضل القوى على الساقط الهين ، لا بأسماء يقدر على التسمي بها كل خسيس واهن ، والله الأمر من قبل ومن بعد ، وحسبنا الله ونعم الوكيل » (١) . وهكذا تراه يسير في استقراء الألقاب الفخمة التي كان يشغف بها الولاة ثم كيف انحدرت تلك الألقاب بانحدار متتاليها ، ثم يحكم الحكم الذي يجيء نتيجة لذلك الاستقراء .

١٩١ - هذه إشارة إلى المنهاج العقلي الذي كان يلتزمه في مجادلاته . وفي بحوثه العقلية الخاصة التي لا يعتمد فيها على نص من القرآن والسنة ، أو أثر من آثار الصحابة أو التابعين ، بل يعتمد فيها على العقل المجرد ، وإن هذا المنهاج كان يتبعه في أمرين :

أولهما : عند مناقشته للخارجين على الإسلام كاليهود والنصارى وغيرهم من الفلاسفة ، فقد يعتمد على العقل المجرد ، ورد المقدمات مسلسلة إلى البداء التي تقرها العقول المستقيمة ، ويراها هو الطرق القويمة لإدراك الحقائق وفهمها ، وقد كان مع ذلك المنهاج العقلي المستقيم يعتمد على الإفحام والإلزام ببيان التناقض في أقوالهم ، والرد عليهم من كتبهم أو مما يقرره علماءهم .
وثاني الأمرين اللذين يعتمد على العقل المجرد - هي الدراسات الخلقية وأحوال النفوس وأعراضها ، وأسقامها ، وطرق علاجها ، فقد كان يعتمد على العقل والاستقراء ، وشأنه في ذلك كشأن الطبيب الذي يجرب الأعشاب المختلفة ويحللها ، ثم ينتهي من تحليلها باستخراج دواء للأدواء التي درسها

(١) نقتط العروس ص ٨٦ المنشور بمجلة كلية الآداب ، المجلد الثالث عشر ، الجزء الثاني ، إخراج الدكتور شوق ضيف .

واستقرى أحوالها حالا حالا ، ثم يضع الدواء على الداء ، ويطلب من رب العالمين الشفاء ، فابن حزم كان في هذه الدراسة مستقرياً متتبِعاً ، ورابطاً بعقله بين الأجزاء المتناثرة ، ومكوناً منها حكماً خلقياً ودواء نفسياً .

وإن هذه المناهج العقلية كان أيضاً يتبعها أحياناً في مناقشة مخالفه من الفرق المختلفة إذا كانت هذه الفرق تعتمد على العقل في مناقشتها ودراساتها : كالمعتزلة وتلاميذهم والأشاعرة والماتريدية . فإن الأولين كان مناهجهم عقلياً خالصاً ، وإن تقيّدوا بالكتاب والسنة القطعية وما علم من الدين بالضرورة ، والأشاعرة وإخوانهم خاضوا مع أساتذتهم المعتزلة في البراهين العقلية ليؤيدوا ما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة ، لا فرق في ذلك بين ما ثبت من السنة بالتواتر ، وما ثبت بطريق الآحاد .

وإذا كان ابن حزم قد خالف الفريقين ، فلا بد أن يبطل حججهما من طريق العقل ، ما دامت تسلك طريق العقل في جلدتها ، ليحاربها بسلاحها .

دراساته الخلقية والنفسية

١٩٢ - هذا منهاج ابن حزم العقل التدرجي ، وقد بنى دراسته في الأخلاق والنفوس على ذلك المنهج الاستقرائي التجريبي ، فتكلم فيه عقب ذلك المنهج ، ولنؤجل القول في منهجه الإسلامي .

لقد عني ابن حزم بناحية لم يعن بها غيره من الفقهاء إن استثنينا الغزالي من بعده وهي الدراسات الخلقية والنفسية ، فقد ترك لنا رسالتين (إحداهما) في الدراسات الخلقية المبنيّة على دراسة أحوال الناس في أخلاقهم ، وطرق إصلاح الفاسد وهي رسالة الأخلاق والسير ، أو مداواة النفوس كما عبر بعض الناشرين ، أو حكم ابن حزم ، كما عبر ناشر آخر ، (والرسالة الثمانية) التي عني فيها أيضاً بالدراسة النفسية ، وهي طوق الحماة ، وإنه من الواجب أن نخصر كل واحدة من الرسالتين بكلمة ، فإنه إذا لم يكن لابن حزم سوى هاتين الرسالتين لارتفع بهما إلى الذروة الأولى بين العلماء ، وإن كان

حجمهما صغيراً فدلّاهما على عقل الكاتب وبلوغه الذروة في الدراسة والبحث
قوية وكبيرة .

رسالة الأخلاق :

: ١٩٣ - هذه الرسالة الصغيرة الحجم ، أثرت عنه ، ولا ندرى في أى
وقت كتبها ، ولكن يظهر أنه كتبها في آخر حياته ، أو على الأقل بعد أن
نضج واكتهل ، وذاق حلو الحياة ومرها ، ولم يكتبها في صدر حياته ،
أو في شبابه .

ويظهر لقارئ الرسالة أنه اعتمد في دراستها على المقررات العلمية في
الأخلاق التي كانت موروثاً عن اليونان وترجمت فيما ترجم إلى العربية ،
ولا يخلو من سرد للأخلاق العملية التي كانت معروفة عند الفرس والهند
وأشرفت بها النفس الشرقية ، كالذي تجده في كتاب (كليلة ودمنة) ، وفي
كتابي الأدب الصغير والأدب الكبير لعبد الله بن المقفع ، الذي كانت
كتاباته في الأخلاق خلاصة الفكر الفارسي الآخذ من الفكر الهندي ، فإن
قارئ الرسالة يجد ذلك التأثير واضحاً كل الوضوح .

ولكن لم يعتمد على ذلك فقط ، بل اعتمد على الاستقراء والتتبع لأخلاق
الناس الذين عاشهم واتصل بهم ، وتغلغل في تعرف أعماق نفوسهم ؛ وجرب
ونخب ، وذلك كله لا يكون في سن الشباب .

١٩٤ - وعلى ذلك نقول إن الرسالة قد استمدت عناصرها عن ينبوعين
صافيين (أولهما) الدراسات الفلسفية المبينة على العقل . (والثاني) تجاربه
الخاصة المبينة على الاستقراء .

وإن العنصر الأول واضح في الرسالة من أنه اعتمد في بعضها في المقياس
الخلقى للفضيلة والريضة على الضابط الذي وضعه أرسطو ، وهو أن الفضيلة
وسط بين رذيلتين ، فترى ابن حزم يصرح بذلك في عبارة دقيقة فيقول :

« الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط ، فكلا الطرفين مذموم ، والفضيلة بينهما » (١) ثم يستثنى من ذلك إفراط العقل في التقدير والاحتياط ، فلا يعتبره مذموماً فيقول « حاشا العقل ، فإنه لا إفراط فيه ، الخطأ في الحزم خير من الخطأ في التصنيع » .

وليس هذا فقط : بل إنه يرجع أحياناً أصول الفضائل إلى أربعة كما فعل أفلاطون ، وإن اختلف عنه في بعضها فيقول :

« أصول الفضائل أربعة ، عنها تتركب كل فضيلة وهي العدل والفهم والنجدة والجود ، وأصول الرذائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل رذيلة ، وهي أضداد الذي ذكرنا ، وهي الجور ، والجهل والجبن والشح . والعفة والأمانة نوعان من أنواع العدل والجود . . . (٢) ثم يسترسل في رد كل فضيلة من الفضائل المعروفة كالحلم والصبر إلى هذه الأصول الأربعة » :

١٩٥ - ولا شك أن هذا يدل على اطلاعه على ما كتبه فلاسفة اليونان في الأخلاق ، وربما لا تكون حكايته لأقوالهم دقيقة ، ولكن تلك النقول تدل في الجملة على أنه اطلع على تلك الأقوال وقبس منها ، ولكنه كعادته في كل ما مارس وأخذ يتخير ما يدرس ويتمثله في ذات نفسه ، ثم يخرج به ، وقد أضنى عليه بشخصيته ، فلا يمكن أن يكون حاكياً ، ولكنه هاضم يبسط شخصه في قوله ، ولا يكون مردداً لأقوال غيره .

ولاشك أن اعتماده على الفكر اليوناني جعله يدرس الأخلاق دراسة عقلية تجريبية ، ولم يدرسها دراسة دينية خالصة ، نعم إن الأخلاق الفاضلة قد دعت إليها الأديان السماوية عامة ، ودعا إليها الإسلام خاصة ، فالإسلام يقرر أن خير الناس أحسنهم أخلاقاً ، ويقول الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم : « إنكم لا تسعون الناس بأموالكم فسعواهم بحسن أخلاقكم » ويقول عليه السلام أيضاً : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

(١) الرسالة المذكورة ص ٤٢ .

(٢) مداواة النفوس ص ٦٦ .

هذا أمر مقرر ، ولكن ابن حزم في رسالته مداواة النفوس كان اعتماده على مجرد العقل حاسباً أن العقل والمعرفة والتهديب والعلم التام بالمقياس الخلقي الضابط ، وأصول الفضائل المقررة وطرق علاج النفس بالنفس والأخذ بقوانين السلوك الفاضلة ، كل هذا قد يهدى المرء لآتي هي أقوم ، ولذلك يوصى من ليس عنده هذه القدرة العقلية والعلاجية بأن يتبع الأوامر الدينية ، ويعتمد عليها وحدها فيقول في تلك الرسالة القيمة : « من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فإنه يحتوى على جميع الفضائل » (١) .

١٩٦ - ولكن ابن حزم لا يقرر المبادئ الخلقية معتمداً فقط على العقل والتجربة متخلياً عن الأصول الدينية ، بل إنه يؤيد أحكام العقل بالنصوص الدينية فيسوق القضايا العقلية والتجريبية ، ثم يردفها بما يزكيها من القرآن فيما يهتبه من قصص ويسوقه من عبر ، أو فيما جاء به القرآن أو السنة من أوامر ، فثلاً عند الكلام على فضل العقل في إدراك الفضائل ، وأن الرذائل لا تقع إلا عن غفوة من العقل المستدرك المستقيم يستشهد على ذلك بقول أقوام من الكفار يوم القيامة : « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » ، ويتصدىق الله لهم في ذلك واعتبار عدم استعمالهم العقل هو ذنبهم الأكبر ، إذ قال سبحانه « فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير » (٢) .
وإنه كما يستعين بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية لتأييد حكم العقل يستعين أيضاً بالعقل لتأييد حكم الشرع في الأخلاق والفضائل .

بل إنه ينتهى تلك النهاية بأن حد العقل هو استعمال الطاعات والفضائل ، ولا يسمى ما عند أهل المعاصي من تدبير محكم في سياسة الدنيا ، وتدبير المعاش وأحكام الأعمال الدنيوية عقلاً بل يسمى هذا دهاء أو حزمًا أو رزانة ، أما العقل فهو أسمى من ذلك ، فهو الخضوع للحق بعد إدراكه مع سياسة الدنيا لتكون مزرعة الآخرة .

(١) مداواة النفوس ص ٦٦ .

(٢) الرسالة المذكورة ص ٤٠ .

١٩٧ - ونخلص من هذا إلى أن ابن حزم وجد معيناً فيما قرره فلاسفة اليونان والفرس ، وما قرره حكماء المسلمين كالحسن البصرى ، فاستقى منه في رسالته وإن لم تكن فيه شخصيته . ولقد جاء في الرسالة ما يدل على استعانه ، وفوق ذلك فقد صرح ببعض أسماء هؤلاء الخلقين فقال : « كشف العلوم الناقصة يزيد العقل جودة وتصفية من كل آفة ، وتهلك ذا العقل الضعيف ، ومن الغوص على الجنون ما لو غاصه صاحبه على العقل لكان أحكم من الحسن البصرى وأفلاطون الأثيني ، وبزرجمهر الفارسي » (١) .

فإن هذا النص يدل على أنه قد كان بين يديه وهو يكتب هذه الرسالة الخلقية ما أثر عن الحسن البصرى من مواعظ ، وما ترك أفلاطون اليوناني وبزرجمهر ، وإذا كانت آثار هؤلاء بين يديه ، فلا بد أنه قبس منها .

١٩٨ - والمعين الثاني الذي استقى منه هذه الرسالة هي تجاربه . ولذا قال في أول الرسالة : « إني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة ، أفاد فيها واهب التمييز تعالى بمرور الأيام وتعاقب الأحوال . بما منحني عز وجل من العلم بتصاريف الزمان ، والإشراف على أحواله ، حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له ، والفكرة فيه على جميع اللذات التي تميل إليها أكثر النفوس ، وعلى الازدياد من فضول المال ، وزمت كل ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب ، لينفع الله به من يشاء من عباده ، ممن يصل إليه ما اتبعت فيه نفسي ، وأجهدتها فيه ، وأطلت فيه فكري ، فيأخذة عفواً ، وأهديه إليه هنيئاً ، فيكون ذلك أفضل من كنوز المال وعقد الإملاك ، إذا تدبره ويسره الله تعالى لاستعماله ، وأنا راج في ذلك من الله أعظم الأجر لنيتي في نفع عباده ، وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ومداواة علل نفوسهم ، وبالله أستعين » .

وإن هذا النص يدل على أنه اعتمد على الاستقراء والتجربة وعلى ما آتاه الله من فطنة وقوة إحساس ، وصدق فراسة ، وقدرة على ضبط الجزئيات في معان كلية وقضايا عامة منظم السلوك الكامل .

١٩٩ - وبعد ذلك ننظر نظرة في هذه الرسالة القيمة تشير إلى عظيم ما اشتملت عليه .

لم يتكلم ابن حزم في الفضائل كلاماً مثوراً ، بل ابتدأ بذكر مقياس للفضيلة ، وقد اختار أن يكون المقياس هو - دفع الهم - أى دفع الآلام النفسية . أو إن شئت فقل إنه اختار أن يكون مطلب الحياة هو اللذة المعنوية ، فاللذة المعنوية أو دفع الهم كما عبر هى مقياس الخير أو مطلب الحياة . ولذا يقول :

« لذة العاقل بتمييزه ، ولذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده ، أعظم من لذة الآكل بأكله ، والشارب بشربه والكاسب بكسبه واللاعب بلعبة ، والأمر بأمره .

ثم يستمرس فيقول في حكم استخلصه بعد الاستقراء والتتبع :

« تطلبت غرضاً يستوى الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه فلم أجده إلا واحداً ، وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في استحسانه فقط ، ولا في طلبه فقط ، ولكن رأيهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ومراداتهم لا يتحركون أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم ، فمن موجه سبيله ، ومن مقارب للخطأ ، ومن مصيب ، وهو الأقل ، فطرد الهم مذهب قد اتفقت عليه الأمم كلها منذ خالق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى عالم الابتداء ، ويعقبه عالم الحساب على ألا يعتمدوا لسعيهم شيئاً سواه ، وكل فرض غيره . ففى الناس من لا يستحسنه ، إذ فى الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة ، وفى الناس من لا يريد المال . وليس فى العالم مذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ، ولا يريد طرده عن نفسه ، فاما استقر فى نفسى هذا العلم الرفيع ، وانكشف لى هذا السر العجيب ، وأثار الله لفكرى هذا الكنز العظيم ، بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذى هو المطلوب النفيس الذى اتفق جميع أنواع الإنسان ، الجاهل منهم والعالم ، والصالح

والطائع على السعى له ، فلم أجدها إلا التوجه إلى الله عز وجل ، (١) :

٢٠٠ - وبهذا نرى ابن حزم ينتهى فى مقياسه الذى وضعه للفضيلة إلى مقياس مكون من جزأين أولهما - الأمر الذى يطلبه جميع الناس ، ويعبد غاية لهم وهو دفع الهم ، والثانى الطريق الموصلة إليه هو التوجه إلى الله ، فالنتيجة أن المقياس المعلم للفضيلة هو طلب ما عند الله تعالى .

ولا شك أن الجزء الأول ، وهو دفع الهم له صلة وثيقة بمذهب المنفعة الذى قرره أبيقور الفيلسوف اليونانى المتوفى سنة ٢٧٠ قبل الميلاد ، فإنه يرى أن مقياس الخير والشر والمنفعة ، فإن كان الفعل فيه منفعة لمن يباشره ، فهو خير ، وإن كان فيه ألم فهو شر ، ثم يترقى فى المنافع حتى يعتبر المنافع المعنوية المقياس ، فجلبها خير ودفعها شر ، ثم يرتقى بالآلام ، فيعتبر الآلام المعنوية فدفعها خير ، وجلبها شر ، ولا شك أن دفع الهم يعتبر من المنافع المعنوية ، إذ الهم من الآلام النفسية ، وهو شر ، فدفعه خير .

ولكن ابن حزم الفيلسوف المسلم لا يسير طويلاً مع الفيلسوف اليونانى ، حتى يفارقه ويسمو إلى الإسلام . فيرى أن السبيل الجوهري لدفع الهم ، وهو شر الآلام - هو الاتجاه إلى الله تعالى ، فإنه إذا اتجه الشخص إلى الله تعالى زالت عنه الهموم .

وإن الفضائل كلها لا تستحق اسمها إلا إذا كان بجانب الله تعالى واضحاً فى اتجاهها .

ويسير ابن حزم فى تحليل الفضائل على ذلك النحو ، ويتجه بها ذلك الاتجاه ، ثم يحلل النفوس ويبين الرذائل ، وطرق معالجتها بتقريبها من ذلك المقياس وهو الهم ، وطلب ما عند الله تعالى .

٢٠١ - وهنا يجب أن نشير إلى أن ابن حزم كان عالماً خلقياً عندما أخذ يستقرى ، وينتهى به الاستقراء إلى أن الناس جميعاً غرضهم دفع الهم ،

ثم يتخذ ذلك مقياساً للخير والشر ، وذلك أن علماء الأخلاق قدماً وحديثاً يشترطون في الضابط الذى يصلح مقياساً خلقياً للخير والشر أن يكون ذلك المقياس عاماً ، ولا يكون خاصاً لأنه ميزان ، والميزان لكى يكون مضبوطاً محكماً يجب أن يكون صالحاً لوزن قيم الأفعال كلها ، لا وزن قيمة بعضها ، لأن الأحكام الخلقية عامة تشمل كل أفعال الإنسان ، فما من عمل يعمل به الإنسان إلا يكون للأخلاق عليه حكم إما بالخير وإما بالشر .

٢٠٢ - وهنا قد يقول قائل إنه قد قال مرة إن ضابط الفضيلة هو الوسط بين الإفراط والتفريط ، أو كما قيل كل فضيلة وسط بين رذيلتين ، وبذلك أخذ ينظر أرسطو ، ومرة أخرى قال إن أصول الفضائل أربعة ، وبذلك اتجه إلى نظر أفلاطون . ثم يقرر أن المقياس الضابط للفضيلة هو المنفعة ، ويحصر المنفعة في المنفعة المعنوية ، ثم يحصرها في دفع الهم ، ثم ينتهى في النهاية إلى أن الطريق الموصلة لدفع الهموم هو الاتجاه إلى الله أفليس هذا اضطراباً في القول .

وإن لذلك القول موضعه إذا كان ابن حزم يعتبر كل هذه مقاييس خلقية ضابطة ، فإن ذلك قد يوهم أنه نقل أقوال الفلاسفة ، ولم يهضمها ، فخلطها بعضها ببعض ، ولكن ابن حزم في الحقيقة لم يكن فيما كتب يقرر أقوال الفلاسفة ، بل كان يتقصى بنفسه مستعيناً في تفصيله بأقوال أولئك الفلاسفة الذين تصدوا لهذا النوع من التفكير ، وجد أن الأمر الذى يصحح أن يكون مقياساً خلقياً مستقيماً هو دفع الهم ، أو إن شئت فقل المنفعة السلبية بدفع الألم المعنوى . ولكن الأمرين الآخرين ، وهما الوسط وحصر الأصول في أربعة وجددها عمليتين في جملة من حيث إن الأول يؤيده الإحصاء تقريباً ، والثانى يمكن أن يكون تقسيماً حاصراً .

وهو في الجملة لم يكن في هذه الرسالة متقيداً بالاصطلاحات العلمية في هذا العلم ، بل يقرر معلومات يراها صادقة من حيث العقل والفكر ، ومن حيث العمل والاستقراء ، فذكر ما ذكر من غير تقييد بقول القائل ، ولا يخرج عن غرضه أو منهاجه .

٢٠٣ - هذا هو اتجاه هذه الرسالة القيمة ، وتلك مصادرها ، وعلينا! أن نقبض قبضة منها لتكون بين يدي القارىء نموذجاً لنظرة ، ولأسلوبه. ولانخر ثلاثة موضوعات ، لعلها تكشف عن بعض نواحي نفسه ، وأوها في النظر إلى أقوال الناس ، والثاني في الثبات على الفكرة أو المذهب ، والثالث. في التدين والاستخفاف بالدين .

أما رأى الناس واحترامه أو إهماله فيقول فيه : « ترك المبالاة بكلام الناس ، والمبالاة بكلام الخالق عز وجل هو العقل كله ، والراحة كلها ، من. قرر أنه يسلم من طعن الناس وعيبيهم فهو مجنون. ومن حقق النظر وراض نفسه على السكون إلى الحقائق ، وإن ألمته في أول صدمة كان اغتباطه بذم الناس. إياه أشد وأكثر من اغتباطهم بمدحهم إياه ، لأن مدحهم إياه إن كان بحق وبلغه. سرى فيه العجب ، فأفسد بذلك فضائله ، وإن كان بباطل فسره فقد صار مسروراً بالكذب ، وهذا نقص شديد . وأما ذم الناس إياه ، فإن كان بحق فربما كان سبباً في تجنبه ما يعاب عليه وهذا حظ عظيم لا يزهده فيه إلا ناقص وإن كان بباطل فصبر اكتسب فضلاً زائداً بالحلم والصبر ، وكان مع ذلك غانماً ، لأنه يأخذ حسنات من ذمه بالباطل فيحظى بها في دار الجزاء أحوج ما يكون إلى النجاة بأعمال لم يتعب فيها ، ولا تكلفها ، وهذا حظ رفيع لا يزهده فيه إلا مجنون . وأما إن لم يبلغه مدح الناس إياه فكلامهم وسكوتهم سواء ، وليس كذلك ذمهم ، لأنه غانم للأجر على كل حال ، بلغه ذمهم ، أو لم يبلغه . ولولا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الثناء الحسن : ذلك عاجل بشرى المؤمن لوجب أن يرغب العاقل في الذم بالباطل أكثر من رغبته في المدح بالحق » (١) .

هذا كلام ابن حزم في عدم المبالاة بالمدح والذم ، وتراه يدعو إلى عدم الالتفات إلى مدح الناس وذمهم ، ولينص المؤمن فيما يراه الحق ، والأقرب. إلى الله سبحانه وتعالى ، وإن كلامه في ذلك هو ذوب تجاربه ، فهو الذي

(١) الرسالة ص ٨ .

ذاق من الناس أكثراً من الدم والجفوة ، فلا بد أن يكون شاعراً بتلك الحقيقة . وهو أن المبالاة بكلام الناس قد تؤدي إلى النقص وإلى العجز والقيود ، بل إنه لولا الأثر لفضل الدم بالكلب على الثناء بالحق .

٢٠٤ - والموضع الثاني في كلامه في الثبات على الفكرة والعمل ، فقد قال :

« الثبات الذي هو صحة العقد ، والثبات الذي هو اللجاج - يشبهان اشتباهاً لا يفرق بينهما إلا عازف بكيفية الأخلاق ، والفرق بينهما أن اللجاج هو ما كان على الباطل ، أو ما فعله الفاعل نصراً لما تسبب فيه ، وقد لاح له فساد ، أو لم يلح صوابه ولافساده ، وهذا مذموم ، وضده الإنصاف ، وأما الثبات الذي هو صحة العقد ، فإنما يكون على الحق ، أو على ما اعتقده المرء حقاً ما لم يلح له باطله ، وهذا محمود وضده الاضطراب » (١) .

وإن هذه تفرقة دقيقة بين من يثبت على فكرة أو قول أو عمل لحاجة وفى ذلك ظلم ، وبين من يثبت مؤمناً معتقداً معتزماً ، وإن ذلك حق ثابت وما عداه نزعات مضطربة غير ثابتة .

٢٠٥ - وفى التدين والاستخفاف بالدين يقول ابن حزم كلاماً قيماً : فهو يقرر الثقة بالمتدين ولو كان متديناً بغير الإسلام ، ويدعو إلى عدم الثقة بغير المتدين ولو كان من المسلمين ، ويقول فى ذلك :

« ثق بالمتدين ، وإن كان على غير دينك ، ولا تثق بالمستخف ، وإن أظهر أنه على دينك . من استخف بحرمات الله تعالى فلا تأمنه على شيء تشفق عليه » (٢) .

وهكذا يقرر ذلك العالم الجليل أن الاستخفاف لأنه انخلاع من حكم العقل والدين معاً يفقد الثقة ، فلا يؤتمن المستخف بحرمات الله ، وبالفضائل والردائل .

ولأنه ليقرر ان المتدين موضع ثقة ولو كان لا يدين بالإسلام ، لأن له ضابطاً من الفكر والدين يرجع إليه ، والأديان في جملتها تحت الأمانة وتنتهى عن الخيانة .

وإن هذه الجملة الحكيمة لها مغزاها العظيم مثل ابن حزم المسلم الشديد في إسلامه الذى جادل اليهود والنصارى بقلمه الذى كان كالسيف العصب فإنه إذ يجادلهم ذلك الجدل العنيف يقرر الحق الذى لا مرية فيه ، والذى ينبع من سماحة الإسلام ، وهو أن من له دين خير مما لا دين له ، ومن يتدين بجدير بالثقة ولو كان غير مسلم ، ومن لا يتدين غير جدير بالثقة ولو كان ممن يملثون أشد اقهم بأنهم مسلمون .

٢٠٦ - هذه نظرات عابرة لتلك الرسالة القيمة التى كتبها ابن حزم فى مداواة النفوس ، وهى كلها نتائج لدراسات فلسفية عميقة ، ولتجارب فى الحياة وملاحظات لشئون الناس وأخلاقهم . ولأنه لينتهى فيها إلى أن الفضائل لا بد من تعليمها إما من الحكمة والفلسفة والتجربة . وإما من الدين ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « للعلم حصّة فى كل فضيلة ، وللجهل حصّة فى كل رذيلة ، ولا يأتى الفضائل من لم يتعلم إلا صافى الطبع جداً فاضل التركيب ، وهذه منزلة خص بها النديون عليهم الصلاة والسلام ، لأن الله علمهم الخير كله دون أن يتعلموه من الناس » .

طوق الحمامة :

٢٠٧ - هذه هى الرسالة الثانية التى تصدى فيها ابن حزم لدراسة النفس الإنسانية فيما تحب وتألف ، ولذا ذكر أن موضوعها الألفة والإلاف .

وقد كتبها لإجابة لطلب صديق ، ولقد كتبها ، وهو بالشاطبة ، لأنه ذكر أن الرسالة التى طالبه فيها صديقه بكتابتها وردت من المرية إلى مسكنه بالشاطبة .

وإذا كانت الرسالة قد عرف مكان كتابتها ، فإنه لم يعرف ، بالتعيين زمان كتابتها ، ومن المؤكد أنها كتبت بعد سنة ٤١٧ لأنه جاء منها أخبار

وقعت في تلك السنة فقد قص قصة تتصل بالمعركة بين خيران العامري ،
والموفق أبي الحسن مجاهد وتلك الواقعة كانت في ربيع الثاني سنة
٤١٧ والقصة :

« ولعهدي بصديق لي داره بالمرية ، عنت له حوائج إلى شاطبة ،
فقبصدها وكان نازلاً بها في منزلي مدة إقامته بها وكان له بالمرية من هي أكبر
همه ، وأدهى غمه ، وكان يؤمل بها فراغ أسبابه ، وأن يوشك الرجعة ويسرع
الأوبة فلم يكن إلا حين لطيف بعد احتلاله عندي ، حتى جيش الموفق
أبو الحسن مجاهد صاحب الجزائر الجيوش ، وقرب العساكر ، ونايذ خيران
صاحب المرية . وعزم على استئصاله . فانقطعت الطرق بسبب هذه الحروب ،
وتحومت السبل ، واحترس البحر بالأساطيل فتضايف كربه إذ لم يجد إلى
الانصراف سيلاً البتة . وكاد يطفأ أسفاً . . » (١) .

فهذا يدل على أن تلك الرسالة كتبت بعد هذه السنة حتماً ، أي أنها
كتبت بعد أن تجاوز الثالثة والثلاثين حتماً .

٢٠٨ - ولأنه ليغلب على الظن أنه كتبها في آخر الشباب وابتداء الكهولة
فهي تدل في ثناياها أن الكاتب مملوء حيوية وقوة ، ولكنها حيوية ناضجة ،
وقوة تجاوزت ميعة الشباب وغرارته .

ثم إنه قد كتب هذه الرسالة وقد صارت له شهرة علمية ومقام في الفقه
والحديث ، والدليل على ذلك أمران :

أولهما - أنه يقول في صدر الكتاب إن قوماً من مخالفي آرائه ومناهجه ،
أساءوا القول ، ومع ذلك وفي لهم فيقول : « وبالوفاء أفتخر في قتبيدلة لي
طويلة أوردتها . . . وكان سبب قولي لها أن قوماً من مخالفي شوقي فأساءوا
العبث في وجهي ، وقد فونى بأني أعصد الباطل بحجتي . عجزاً منهم عن
مقاومة ما أوردته من نصر الحق وأهله وحسداً لي » (٢) .

(١) طوق الحمامة ص ٥٦ طبع القاهرة .

(٢) الرسالة ص ٨٢ .

وثانيهما — أنه اعتذر لصاحبه الذى كتب إليه عن قوله فى الحب والمحبين بأنه نوع من الترفيه عن النفس . فهو يقول لصاحبه فى صدر رسالته :

« بدرت إلى مرغوبك ، ولولا الإيجاب لما تكلفتك ، فهذا من الفقر ، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها إلا فيما نرجو به رحب المنقب ، وحسن المآب غداً . . وإن كان أبو الدرداء قال « أجمعوا النفس بشيء من الباطل ؛ ليكون عوناً لها على الحق » ومن أقوال الصالحين من السلف المرضى : « من لم يحسن يتقى ومن يحسن يتقوى » وفى بعض الآثار : « أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد » (١) .

وإنه ليدل فوق ما تقدم على أنه كتبها فى آخر الشباب وأول الكهولة ما جاء آخرها من التغرب المستمر له ؛ إذ قال : « وإن حفظ شيء وبقاء رسم وتذكر فائت لمثل خاطرى لعجب على ما مضى وذهنى ، فأنت تعلم أن ذهنى متقلب بما نحن فيه من نبو الديار ، والخلاء عن الأوطان ، وتغير الإخوان ، وفساد الأحوال ، وتبدل الأيام ، وذهاب الوفر ، والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد ، والغربة فى البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والفكر فى صيانة الأهل والولد ، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل . ومدافعة الدهر . وانتظار الأقدار . لاجعلنا من الشاكين إلا إليه ، وأعادنا فضل ما عودنا ، وإن الذى أبقي لأكثر مما أخذ » .

وإن هذا الكلام يدل بلا ريب على أن كتابة هذه الرسالة وقد شرد فى البلاد . وغرب عن الأهل والأوطان . وعلى أن حوادثها بعيدة عن وقت كتابتها مما يستغرب معه تذكرها . لبعدها ما مضى ولكثرة ما دهمه من الزمان فيه ، وإن ذلك يكون غالباً إما فى آخر الشباب أو فى أول الكهولة .

ولذلك يظهر لنا أنه كتب هذه الرسالة فى حدود الأربعين .

٢٠٩ — ولسنا فى هذا المقام ندرس بالتحليل ما اشتتمت عليه . حوادث الغزل . وأحوال الغزلين . فإن لذلك مقامه من بحث الدارسين لهذه

المعاني . ولكننا نكتفى في إشارتنا إلى هذه الرسالة بالمصدر الذى يكون منه معلوماته . والمنهاج الذى سلكه . كما ذكرنا من قبل في رسالة مداواة النفوس . فقد عنيينا في تلك بالمنهاج والمصدر . وهنا نعني بهما .

لقد اعتمد ابن حزم في هذه الرسالة على الاستقراء والتتبع ، ويظهر أنه قد اعتمد أيضاً على ما وصل إليه من فلسفة اليونان .

٢١٠ - وإنك لترى آثار الدراسة الفلسفية المهضومة في تعريف الحب وبيان حقيقته ، فهو يقول :

« قد اختلف الناس في ماهيته ، وقالوا وأطالوا ، والذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع . . . على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوى ومجاوبتها في هيئة تركيبها . . . » وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دائماً يتبع شكله ، والمثل إلى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتنافر في الأضداد والموافقة في الأنداد ، موجود بيننا فكيف بالنفس ، وعالمها العالم الصائى الخفيف ، وجوهر الجوهر الصعبد المعتدل ، وسنخها (١) المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار ، كل ذلك معلوم بالفطرة في أصل تصرف الإنسان فيسكن إليها ، والله عز وجل يقول : « هو الذى خلقكم من نفس واحدة ، وجعل منها زوجها ليسكن إليها » فيجعل علة السكون أنها منه ولو كانت علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص من الصورة ، ونحن نجد كثيراً ممن يؤثر الأدنى ، ويعلم فضل غيره ، ولا يجد محيداً لقلبه عنه ، ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ، ولا يوافق ، فعلمنا أنه شئ في ذات النفس وربما كانت المحبة لسبب من الأسباب ، وتلك تغنى بفناء سببها ، فمن ذلك لأمر ولى مع انقضائه (٢) .

وترى من هذا أنه يمزج بين الفاسفة والنصوص الإسلامية مزجاً ، فهو

يعتمد في أصل التعريف على الفلسفة ثم يزكّيه بنصوص من القرآن الكريم .

٢١١ - وأنه لا يكتفى^١ بذكر أن أساس الحب هو المشاكلة في النفس العلوية قبل حلولها في الجسد ، بل يسترسل في التحليل وإيراد الاعتراضات وردّها . فيقول « صح بذلك أنه (أى الحب) استحسانٌ روحانيّ وامتزاجٌ نفسانيّ . فإن قال قائل : لو كان هذا لكانت المحبة بينهما مستوية ، إذ الجزء آن مشترك في الاتصال وحظهما واحد(١) ، فالجواب عن ذلك أن نقول إن هذا لعمري معارضة صحيحة ، ولكن نفس الذي لا يحب من يحبه مكثفة الجهات ببعض الأعراض السائرة ، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية ، فلم تحس بالجزء الذي متصل بها قبل حلولها حيث هي ، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة ، ونفس الحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة طالبة له . قاصدة إليه باحثة عنه ، شهية للاقائه ، جاذبة له لو أمكنها ، كالغناطيس والحديد ، قوة جوهر المغناطيس المتصلة بقوة جوهر الحديد ، لم تبلغ من تحكمها ولا من تصفيتها أن تقصد إلى الحديد على أنه من شكلها وعنصرها ، كما أن قوة الحديد لشدها قصدت إلى شكلها ، وانجذبت نحوه ، إذ الحركة دائماً إنما تكون من الأقوى .. » ويسترسل في ذكر الأشباه والأمثال ، ثم يقول :

« ومن الدليل على هذا أيضاً أنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق في الصفات الطبيعية ، لا بد من هذا ، وإن قل ، وكلما كثرت الأشياء زادت المجانسة ، وتأكدت المودة ، فانظر هذا تراه عياناً ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤكده : « الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » وقول مروى عن أحد الصالحين : « أرواح المؤمنين تتعارف » ولهذا ما اغتم بقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يحبه . فقيل له ذلك . فقال : ما أحبني إلا وقد وافقته في بعض أخلاقه(٢) . »

(١) أي لو كان الأصل في الحب هو الاتصال العلوي قبل الحلول في الجسم لكان من تشابه نفسه نفس آخر لا بد أن يظهر حبه وذلك غير واقع .

(٢) ص ٤ .

وهكذا يستشهد مرة بقول الرسول عليه السلام لتزكية تحليله الفلسفى :-
ويستشهد بأبقراط أخرى . ثم يسترسل فى استشهاده لبيان أن أساس الحب .
المشاكلة ، وأساس البغض تضاد الصفات . فيستشهد بأفلاطون . وبعبارات
من التوراة فيفيض باطلاع واسع غزير ، وحافضة واعية ، كشأنه فى كل
ما يكتب ويدرس ويحلل .

٢١٢ - هذا هو الأصل الأول الذى اعتمد عليه فى هذه الرسالة :-
وهو الفلسفة والمأثور عن السابقين . أما الأصل الثانى فهو الاستقراء والتتبع ،
ولأن ذلك واضح كل الوضوح فى الرسالة فما من حكم يصدره إلا أتى بالشواهد
الكثيرة مما رأى وعاین . أو مما أخبر به وصدقه وبعض ما يقرره ملاحظات
لنفسه ولنفوس غيره . بل إنه ليجعل التجربة والمشاهدة والاختبار العماد
الأساسى لما اشتملت عليه هذه الرسالة . فيقول فى مقدمتها « التزمى فى كتابى .
هذا الوقوف عند حد الاختصار على ما رأيت ، أو صحح عندى بنقل الثقات .
ودعنى من أخبار الأعراب والمتقدمين فسيلهم غير سيلنا . وقد كثرت
الأخبار عنهم . وما مذهبي أن أمتطى سواى ولا أنحلى بحلى مستعار » (١) .

ويقول فى آخر الرسالة « وإنما اقتصر فى رسالتى هذه على الحقائق
المعلومة التى لا يمكن وجود سواها أصلاً . وعلى أنى قد أوردت من هذه
الوجوه المذكورة أشياء كثيرة . يكتفى بها » .

٢١٣ - هذا منهج الرسالة . وهذان هما المصهران اللذان استقى ابن
حزم منهما . وإن الرسالة تمتاز بدقة التنظيم . وحسن التبويب . ولأنى لا أظن
أن له كتاباً آخر خيراً منها ترتيباً وتبويباً . وإن لها فوق هذا الترتيب وذاك
التبويب أسلوباً لا أحسب أن معانى كتبت فى هذا الموضوع بأسلوب أجمل .
وأرشق ، وأحسن دياجة من هذا ، فهو لسهولته ينساب فى النفس انسياباً ،
ولانسجام الألفاظ وتأنيها يبدو كأنه العقد المتظم الذى لا تنبو فيه حبة عن
أختها ، كل ذلك فى تحليل نفسى ، واستقصاء ، وقد جمل كل هذا روح .

«دينى قويم ، تظل الكتاب كله ، وتعلن عفة الكاتب مع علمه الدقيق بخواطر النفوس فى هذا الباب ، وإدراكه لينابيعه ومظاهره ، وأحواله وأدواره ، ومظاهره وأشكاله ، بل مع تجربته الخلال التى لم تلتق بفاحشة ولم تخالط رجساً ؛ فإذا كان قد كتب فى الحب والمحبين فما خلط العذار ، ولا ارتكب ما يذهب بالوقار ، بل كان الرقيق الدقيق الحس ، المدرك من غير أن تتأشب نفسه بمعصية ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« يعلم الله ؛ وكفى به علماً ، أنى برىء الساحة ، سليم الأديم ، صحيح البشرة ، وإنى أقسم بالله أجل الأقسام أنى ما حلت مزرى على فرج حرام قط ، ولا يحاسبنى ربى بكبيرة الزنى مذ عقلت إلى يومى هذا » .

٢١٤ - وقد آن لنا أن نقبض قبضة من ذلك الكتاب ليكون نموذجاً معلناً ما وراءه ، ولنكتف بثلاثة أجزاء نسوقها ، أولها - فى مراتب الحب وأنواعه ، وثانيها - الفرق بين الحب والاشتهاء ، وثالثها - فى تعريف العفيف والعفيفة .

ويقول فى مراتب الحب وأنواعه : « علمنا أن الحب ضروب ، فأفضاها محبة المتحابين فى الله عز وجل ، إما لاجتهاد فى العمل ، وإما لاتفاق فى أصل النحلة والمذهب ، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان . ثم محبة القرابة ، ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب ، ومحبة التمساحب والمعرفة ، ومحبة البر بغير المرء عند أخيه ، ومحبة الطمع فى جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسرى اجتماعان عليه ، يلزمهما ستره ، ومحبة بلوغ الالذة والقصد ، ومحبة العشق التى لا علة لها ، إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس ، فكل هذه الأجناس منقضية مع انقضاء علمها ، وزائدة بزيادتها ، وناقصة بنقصانها ، متأكدة بدنوها ، فائرة بعدها ، حاشا محبة العشق الصحيح الممكن من النفس ، فهمى التى لا فناء لها ، إلا بالموت ، وإنك لتجد الإنسان السالى برغمه ، وذا السن المتناهية إذا ذكرته تذكر ، وارتاح وصبا ، واعتاد الطرب ، واحتاج له الحنين » (١) .

وترى من هذا أنه يبنى حكمه بدوام العشق وعدم انقطاعه على نظريته التى قررهما من قبل ، وهو أن أساس العشق هو الاتصال العلوى بين النفسين ، قبل أن يفيزهما سبحانه وتعالى على الجسم ، ولسنا نتعرض لرأيه هذا بالنقد أو التزييف ، لأننا لا نريد فى هذا الأمر إلا عرض تفكيره ، لا تقدير رأيه ، فإن ذلك له موضعه ، وله المختصون بموضوعه ، ولسنا منهم :

٢١٥ - ولنتقل إلى الجزء الثانى الذى أردنا عرضه نموذجاً لآرائه ، وهو التفرقة بين الحب والاشتهاء من الناحية التجريبية ، ومن ناحية الماهية ، فهو يقول :

« إن النفس فى هذا العلم الأدنى قد غمرتها الحجب ، ولحقها الأعراض ، وأحاطت بها الطبائع الأرضية ، فسترت كثيراً من صفاتها ، فلا يرجى الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد له ، وبعد إبطال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها ، ومقابلة الطبائع التى خضيت بما يشاهدها من طبائع المحبوب ، فحينئذ يتصل اتصالاً صحيحاً بلا مانع ، وأما ما يقع من أول وهلة ببعض أغراض الاستحسان الجسدى ، واستطراف البصر الذى لا يجاوز الألوان ، فهذا سر الشهوة ومعناها على الحقيقة ، فإذا غلبت الشهوة وتجاوزت هذا الحد ، ووافق الفعل اتصال نفسانى تشترك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقاً ، ومن هذا دخل الغلط على من يزعم أنه يجب اثنين ، ويعشق شخصين متغايرين ، فإن هذا من جهة الشهوة التى ذكرناها آنفاً . وهى على المجاز تسمى محبة . لا على التحقيق . وأما نفس الحب ففى الميل به فضل يصرفه فى أسباب دينه ودنياه . فكيف بالاشتغال بحب ثان .

وترى فى هذا أنه يفرق بين الحب والشهوة ، بأن الحب اتصال نفسى كان قبل أن تنزل النفس إلى الأرض ، وأما الاشتهاؤه فإنه علاقة جسدية أرضية ، وقد يتبدى الحب بإعجاب بالظاهر ، ثم يتبين الاتصال النفسى العلوى .

٢١٦ - ولعل أبلغ ما جاء فى هذه الرسالة القيمة وأدقها بياناً تعريفه للعفيف والعفيفة ، ولنتقل للقارىء ذلك التعريف البليغ فهو يقول :

« وإن رأيت الناس يغلطون في معنى هذه الكلمة أعنى الصلاح غلطاً بعيداً ، والصحيح في حقيقة تفسيرها أن الصالحة من النساء هي التي إذا ضبطت انضبطت وإذا قطعت عنها الذرائع أمسكت ، والفاسدة هي التي إذا ضبطت لم تنضبط ، وإذا حيل بينها وبين الأسباب التي تسهل الفواحش تحيلت في أن تتوصل إليها بغروب من الحيل ، والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ، ولا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء ، ولا يرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب ، والفاسق من يعاشر أهل النقص ، وينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصبغة ، ويتصدى للمشاهد المؤذية ، ويحب الخلاوات المهلكات . والصالحان من الرجال والنساء كالنار الكامنة في الرماد لا تحرق من جاورها إلا بأن تحرك والفاسقان كالنار المشتعلة تحرق كل شيء ، وأما امرأة مهملة ورجل متعرض فقد هلكا وتافها ، ولهذا حرم على المسلم الالتذاذ بسماع نغمة امرأة أجنبية ، وقد جعلت النظرة الأولى لك والثانية عليك ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من تأمل امرأة وهو صائم حتى يرى حجم عظامها فقد أفطر » (١) .

٢١٧ — وهكذا نراه يصف المرأة الصالحة بأنها هي التي إن أبعدت عن الذرائع لم تمل نحو الهوى ، والرجل الصالح بأنه هو الذي يعرض عن أسباب الهوى ، وعلى ذلك النظر يكون الرجل مسئولاً عن نفسه إن فسق عن مجادة الحق : لأنه هو الذي يعرضها للهوى ، أما المرأة الصالحة إذا فسقت عن المجادة فإن المسئول عنها أولئك الذين لم يحبوها دواعي الهوى ، وذلك لأن في المرأة ضعفاً ، فعفتها أن تجنب الرجال ، ولذا روى أن السيدة فاطمة الزهراء قالت : « عفة المرأة ألا ترى رجلاً ، ولا يراها رجلاً » ، ولقد قال ابن حزم في ضعف النساء أمام الرجال :

« وشيء أصفه لك عياناً . وهو أني ما رأيت قط امرأة في مكان تحس أن فيه رجلاً يراها ، أو يسمع حسها الا وأحدثت حركة كانت عنها بمنزل ، وأنت بكلام زائد كانت عنه في غنية ، مخالفين لكلامها وحركتها قبل ذلك »

والرجال كذلك ، اذا أحسوا بالنساء ، وأما إظهار الزينة ، وترتيب المشى ، وإيقاع المزح عند خطور المرأة واجتياز الرجل بالمرأة فهذا أشهر من الشمس . فى كل مكان » (١) .

٢١٨ — هذه نماذج من ذلك الكتاب الممتع فى معناه وفى قصصه . وأخباره قد ساقه ابن حزم فى لفظ سهل ، وعبارة مستقيمة ، وترتيب محكم ، وإن فى هذه النماذج صوراً واضحة بيّنة لما اشتمل عليه الكتاب ، وإن فيه تحليلاً جيداً لنفوس العشاق ، كما أن فيه طائفة خلقة جديدة ككلامه فى الوفاء وكلامه فى الصديق ، وكلامه فى كشف الأسرار ، وفيه فوق هذا وذاك عبر وعظات ، ساقها ذلك المجرب الحكيم .

* * *

٢ - منهاجه الإسلامى

٢١٨ مكرر - انتهينا فى الكلام السابق من بيان منهاجه العقلى والتجربى ،
والآن نتجه إلى بيان منهاجه الإسلامى ، ويبدو للدارس بادى الرأى أن ابن
حزم لا يعتمد على العقل فى دراساته الإسلاميه ، ولا يثق به ، والواقع أنه
يجعل العقل أساساً لفهم الدراسات الإسلاميه ، وللمعارف الأولى لحقيقه
الإسلام كإثبات الوحده بالبراهين العقلية ، وكإثبات النبوات من حيث
جوازها العقلى ، ووجه الإعجاز فى آيات الله سبحانه وتعالى ، وغير ذلك
من الأمور الأولى ، التى هى أساس للتصديق ، والإيمان بالمعتقدات الإسلاميه
الأولى ، ولذا يقول فى كتابه الأحكام فى أصول الأحكام :

« لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين (أحدهما) ما أوجبه بديهه
العقل وأوائل الحس ، و(الثانى) مقدمات راجعه إلى بديهه العقل وأوائل
الحس . وقد بينا ذلك فى غير هذا المكان فأغنى عن ترداد ، وقد بينا أيضاً أنه
بالمقدمات الصراح الضرورية المذكورة علمنا صحة التوحيد وصحة نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وصدقه فى كل ما قال ، وأن القرآن الذى أتى به هو عهد
الله تعالى إلينا فلما كان فيما ذكر لنا وجوب أشياء ألزمناها ، والانهاء عن
أشياء منعنا منها ووعد بالنعيم الأبدى من أطاعه ، وبالعذاب الشديد من
عصاه ، وتيقنا وجوب صدقه فى ذلك لزمنا الانقياد لما أمرنا الانقياد وتيقنا
صحة كل ما ذكر لنا ضرورة ، ولا محيد للنفس عنها بما نقلته الكواف بما أظهر
من المعجزات التى لا يقدر عليها إلا الخالق تعالى ، الشاهد لنبيه صلى الله عليه
وسلم بها على صحة ما أتى به عنه تعالى ، فوجب علينا تفهم القرآن والأنخذ بما
فيه ، وقد وجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصايين به إلى معرفة الأشياء
على ما هى عليه ، من مدارك العقل والحواس ، ولسنا نغنى بذلك أنا نصحيح

بالقرآن شيئاً كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس ، ولو فعلنا ذلك
لكنا مبطلين للحقائق ، ولسلكنا برهان الدور الذى لا يثبت به شىء أصلاً ،
وذلك أننا كنا نسأل فيقال لنا بم عرفتم أن القرآن حق ، فلا بد أن نقول
بمقدمات صحاح يشهد لها العقل والحس ، ثم يقال لنا بماذا عرفتم صحة العقل
والحس الصحيحين لتلك المقدمات ؟ فكنا نقول بالقرآن فهذا استدلال
فاسد (١) .

وإن هذا الكلام يدل على أنه فى دراساته الإسلامية يوجب الاعتماد على
العقل فى إثبات التوحيد وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التى
سابقها. وإن ذلك الإثبات لا يكون إلا عن طريق البدهيات العقلية المقررة
فى الفطرة الإنسانية والتى تعد المدارك التى اختص بها الإنسان من بين سائر
الحيوان ، وإذا ثبت بالمعجزة مع الربط العقلى بالمقدمات الأولى صدق النبى
صلى الله عليه وسلم ، ونسبة القرآن العظيم إلى الرب الكريم ، وجب الانقياد
إلى ما جاء به ، ثم ينبه رضى الله عنه إلى أنه لا يصح أن يقال إن الرجوع إلى
البدهيات العقلية لا يكون إلا بنص من القرآن لأن ذلك يؤدى إلى الدور ،
إذ تكون الحال هكذا : إن القرآن لا يعرف كونه حقاً إلا ببدهيات العقل ،
وبدهيات العقل لا تعرف سلامتها وصحة الاستدلال بها إلا بالقرآن ، وذلك
استدلال فاسد ، إنما المعقول أن بدهيات العقول هى الكيان الفكرى للعقل
الإنسانى وهى الأساس لكل العلم الإنسانى ، سواء أكان عقلياً مجرداً أم كان
ثقلياً أو تجريدياً .

٢١٩ - يعتمد ابن حزم على العقل فى إثبات التوحيد وصدق النبوة
ووجه الإعجاز ، وتيقن أن ما اشتمل عليه هو أمر الله تعالى ونهيه وإباحته
وإذنه ولكن بعد ذلك يعتمد على النص ، يأخذ به ظاهراً وباطناً ، ولا يحاول
التخلص من أحكامه لا بتأويل ولا بتعليل ، فهو يأخذ بظاهر النصوص
الشرعية سواء أكان ذلك فى العقائد أم فى الأحكام العملية فلا يحاول تأويل
ظواهر النصوص ، فإذا قال سبحانه وتعالى : « الرحمن على العرش استوى »

قرر أن الله عرشاً يليق بذاته العلية ، من غير محاولة لتأويل ، وكذلك إذ قرر القرآن حكماً شرعياً وجب الانقياد له من غير محاولة لتعليل ، فإن نصوص القرآن والأحاديث النبوية أوامر اللطيف الخبير ، تطاع لذاتها لا لعلها ، وإذا كان التأويل في الغيبات لا يجوز ، والتعليل في الأحكام الشرعية غير جائز ، فالظواهر هي المفيدة ، ولا اعتبار لسواه ، لأن الشرع الإسلامى هو ما اشتمل عليه القرآن الكريم ، وما قررته السنة النبوية وبينته ، ولم يقبض الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ربه إلا بعد أن بلغ رسالاته ، والله سبحانه وتعالى يقول « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ويقول سبحانه : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الإسلام ديناً » ويقول سبحانه « أحسب الإنسان أن يترك سدى » والرأى في دين الله تعالى والقياس فيه ينافى تلك المبادئ المقررة .

٢٢٠ — ولأن العبرة عند ابن حزم بظواهر النصوص ، وهى بينة واضحة ، ودلائلها ظاهرة واضحة — منع ابن حزم التقليد في دين الله تعالى ، لأن المائدة الإسلامية النورانية من الكتاب والسنة في متناول كل مسلم طالب للحقيقة ، وإنه يقول في ذلك رضى الله عنه :

« لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً ولا ميتاً ، وكل أحد له من الاجتهاد حسب طاقته . فمن سأل عن دينه فلنما يريد معرفة ما أزمه الله عز وجل في هذا الدين ، ففرض عليه إن كان أجهل أهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه بالدين الذى جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا دل عليه سأل ، فإذا أفناه قال له هكذا قال الله عز وجل ؟ فإن قال له : نعم — أخذ بذلك وعمل به أبداً ، وإن قال له : هذا رأى ، أو هذا قياس ، أو هذا قول فلان ، وذكر له صاحباً أو تابعاً أو فقيهاً قديماً أو حديثاً ، أو سكت أو انهره — أو قال لا أدرى فلا يحل له أن يأخذ بقوله ، ولكنه يسأل غيره ، ومن ادعى وجوب تقليد العاصى للمفتى فقد ادعى الباطل ، وقال قولاً لم يأت به

نقط نص قرآن . ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ، وما كان هكذا فهو باطل ،
لأنه قول بلا دليل « (١) .

وترى من هذا أن ابن حزم يمنع التقليد منعاً باتاً ، فلا يسوغ للعامة أن
يقلد ، وبالأولى لا يسوغ للعالم أن يقلد ، وإنما أقصى فرق بين العالم والجاهل
أن الجاهل لجهله يسأل أهل الذكر ، فإن أفتوه لا يقبل قولهم حتى يقولوا له
الأصل من الكتاب أو السنة الذي أخذوا منه الفتوى ، فإن لم يفعلوا ترك
قولهم ، وذهب إلى غيرهم حتى يجد من يقول له قال الله تعالى أو قال الرسول
صلى الله عليه وسلم .

أما العالم الذي يستطيع معرفة الحكم من الكتاب والسنة من غير الاستعانة
بأهل الذكر فإن عليه أن يتعرف الأحكام من القرآن والسنة من غير سؤال
أحد إلا إذا احتاج إلى ذلك ليطمئن إلى دينه ، وقد قال في شأن العالم رضى
الله عنه : « وليعلم كل من قلده صاحباً أو تابعاً ، أو مالكاً أو أبا حنيفة
أو الشافعى أو سفيان أو الأوزاعى أو أحمد أو داود رضى الله عنهم
يتبرعون منه في الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد ، اللهم إناك تعلم أنا لا
نحكم أحداً إلا بكلامك وكلام نبيك الذى صليت عليه وسلمت وفي كل
ما تنازعنا فيه واختلفنا في حكمه ، وأنا لا نجد في أنفسنا حرجاً مما قضيت ولو
أخطأنا بذلك جميع من في الأرض ونخالفناهم ، وصرنا دونهم حزباً وعليهم
حرباً وأنا مسلمون لذلك طيبة أنفسنا عليه ، مبادرون نحوه لا نتردد ولا
نتلصك ، عاصون لكل من يخالف ذلك ، موقنون أنه على خطأك عندك ، وأنا
على صواب لديك ، اللهم فثبتنا على ذلك ، ولا تخالف بنا عنه ، واسلك
اللهم بأبنائنا وإخواننا المسلمين هذه الطريقة ، حتى نقل جميعاً ، ونحن
مستمسكون بها إلى دار الجزاء آمين بمنك يا أرحم الراحمين » (٢) .

وهكذا نرى ذلك الإمام الجليل يصيح بالفقهاء وبالعامة صيحة الحق ،
لكيلا يقلدوا أحداً في دين الله ، ولكيلا يقبلوا قولاً من غير مستنده من

(١) المحل ج ١ ص ٦٦ و ٦٧ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ص ١٠٠ ج ١ .

النصوص القرآنية ، أو الأحاديث النبوية ، والعلماء يطلبون الحكم من ينبوعه ، والعامّة يطلبونه عن طريق أهل الذكر من العلماء ، فإن اتبعوا أحداً فبقدر التوصيل إلى الأصل الإسلامى المطلوب .

٢٢١ - وابن حزم يأخذ بظواهر النصوص فى الفروع والأصول معاً ، فيأخذ بها فى العقائد من غير تأويل كما ذكرنا ، فيأخذ بأقوال النبي صلى الله عليه وسلم فى العقائد ، كما يأخذ فى الأعمال ؛ ويستوى فى ذلك عنده حديث الآحاد مع الحديث المتواتر ، فهو يأخذ بحديث الآحاد فى العقائد ، وقد خالف فى ذلك طائفة كبيرة من العلماء ، فأولئك قد قرروا أن أحاديث الآحاد ، وهى التى لا يروىها جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عن جماعة كذلك ، حتى يصل السند إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . لا يثبت بها الاعتقاد ، إنما الاعتقاد يثبت فقط بالأحاديث المتواترة ، وهى التى يروىها جماعة عن جماعة حتى يصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ابن حزم . أولئك العلماء ، وهو يقول فى هذا :

« قال أبو سليمان ، والحسين بن على الكرابيسى ، والحارث المحاسبي إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجب العلم والعمل معاً ، وبهذا نقول ، وقد ذكر هذا القول عن مالك ، وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج : (إن خبر الواحد لا يوجب العلم) ومعنى هذا عند جميعهم أنه قد يمكن أن يكون كذباً أو موهوماً فيه ، واتفقوا كلهم فى هذا » (١) .

ولأن ابن حزم أخذ بأحاديث الآحاد فى العلم أى الاعتقاد، قرر وجوب الإيمان بأمور غيبية كثيرة ثبتت بأحاديث آحاد ، لا بأحاديث متواترة كعذاب القبر ، ونزول عيسى عليه السلام ، ووجود المسيح الدجال وأوصافه ، والصراط والحوض يوم القيامة ، وتفصيل الشفاعة يوم القيامة وأن

(١) الإحكام ج ١ ص ١١٩ .

شفاعته صلى الله عليه وسلم في أهل الكبائر من أمته حق ، إلى آخر ما أثبتته
الصحيح من السنة التي رويت بطريق أخبار الآحاد (١) .

٢٢٢ - هذا نظر ابن حزم إلى أحاديث الآحاد مادامت قد رويت
بطريق الثقات العدول ولم تبلغ حد التواتر ، وقد خالف فيه جمهور متبعي
مذاهب الأئمة الأربعة الذين يقررون أن أحاديث الآحاد توجب العمل
ولا توجب الاعتقاد ، وقد أخذ عليهم التفريق بين العمل والاعتقاد ، وأنكر
عليهم أن يقتلوا بها الأنفس ، ويستحلوا بها الفروج ، وفي الوقت ذاته لا توجب
اعتقاداً عندهم .

إن الأساس في هذا أن ابن حزم يعتبر بخبر الثقة العدل في الدين ليس
فيه احتمال الكذب . لذا يقول : « ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله
مبلغاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حق مقطوع به موجب للعمل والعمل
معاً » (٢) .

بل إنه يفرط في تقدير أخبار العدول حتى ليجرى على قامه أنهم
معصومون عن الكذب ماداموا عدولا ، فيقول في مناقشة أقوال مخالفيه :
« فإن قالوا يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الأخبار الشرعية التي قالها رسول
الله صلى الله عليه وسلم معصومون في نقلها ، وأن كل واحد منهم معصوم في
نقله من تعمد الكذب ، ووقوع الوهم فيه ، قلنا لهم : نعم هكذا نقول ،
وبهذا نقطع ونبت ، وكل عدل روى خبراً قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الدين أو فعله عليه السلام فذلك الراوى معصوم من تعمد الكذب ،
مقطوع بذلك عند الله تعالى ومن جواز الوهم عليه إلا ببيان وارد » (٣) .

ولا شك أن هذا لا يخلو من مغالاة في تقدير رواة أحاديث الآحاد ،
ولكن دفعه إلى ذلك اعتقاده سلامة الشريعة في نقلها من أن يدخل نقلها
وهم أو تعمد كذب .

(١) راجع تفاصيل ذلك وإحصاءه في أول الجزء الأول من المحل .

(٢) الإحكام ج ١ ص ١٤ . (٣) الإحكام ج ١ ص ١٣٠ .

٢٢٣ - وابن حزم في كتاباته الإسلامية عموماً ، ينهج في الاستدلال منهج الجدل ، يناقش الآراء فيسرد أدلة الخصم دليلاً دليلاً ، ثم يناقش هذه الأدلة ، مبيّناً بطلانها وبعدها عن الأصول في نظره ، ويسرد من الحجج ما يثبت دعواه ويبطل دعواهم ، ثم ينتقل إلى مرتبة ثانية من مراتب الجدل ، وهي إبطال أقوال خصومه من أقوالهم ، فيسلك مسلك الإلزام والإفحام ، بعد أن سلك مسلك الحجة والبرهان .

وأن العلماء من القديم فريقان : فريق كان يبيع الجدل دفاعاً عن الحق ، وذوداً عن حياضه ، ويظهر أن الإمام أبا حنيفة والإمام الشافعي كانا من هذا القبيل ، ولذلك أثرت عنهما مناظرات قيمة كانوا يفحسون بها مجادلهم .

والفريق الثاني : ما كان يسوغ الجدل في الدين ، لأن الجدل يذهب بالحقائق ، ويتبدد الإيمان بالحق في وسط جدال المجادلين ، ونزاع المتنازعين ؛ ويرى ذلك الفريق أنه في وسط الشد والجذب الذي يكون في المناظرات تتمزق الحقيقة ، ويرى ذلك الفريق أيضاً أنه كلما جاء رجل أبجل من رجل نقص من دين محمد ؛ وعلى رأس هذا الفريق الإمام مالك رضي الله عنه .

ولأن ابن حزم كان من الفريق الذي سوغ الجدل ، بل أوجبه نذكر رأيه في الجدل ومنهجه فيه .

٣ - الجدل عند ابن حزم

٢٢٤ - يفصل بعض العلماء بين الجدل والمناظرة بأن المناظرة هي تبادل وجهات النظر لطلب الحق والوصول إليه ، وبأن الجدل يقصد به المغالبة والسبق والإفحام والإلزام ، لا مجرد طلب الحق والاستدلال له .

هذا هو اصطلاح بعض العلماء ، ولكن ابن حزم كما يبدو من كتابته في الجدل يعتبر كلمة الجدل عامة تشمل تبادل النظر لطلب الحق ، وتشبه التميؤ وتلبيس الحق بالباطل ، كما تشمل الإفحام والإلزام بالحق أو بالباطل .

ولذا يقسم ابن حزم الجدل إلى قسمين : أحدهما ، ممدوح مأثور به واجب الأداء لمن يكون قادراً عليه إحقاقاً للحق ، وإقامة للحجة الإسلامية ،

وهو الذى أمر سبحانه وتعالى به فى قوله تعالى : ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم ﴾ فأمر عز وجل بإيجاب المناظرة فى رفق وإنصاف فى الجدل وترك التعسف والبذاء « والاستطالة إلا على من بدأ بشيء من ذلك » (١) .

والقسم الثانى فى الجدل هو الجدل المذموم ، وهو الذى يجادل فيه المجادل من غير علم ولا حجة ، أو يجادل بعد أن ظهر الدليل واستقامت الحجة ، ولذلك يقسم الجدل المذموم إلى قسمين . فيقول :

« المذموم وجهان أحدهما من جادل بغير علم ، والثانى من جادل ناصراً للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق ، وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم : « ألم تر إلى الذين يجادلون فى آيات الله أنى يصرفون » وقوله تعالى : « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ، ويتبع كل شيطان مريد » وبقوله تعالى : « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » وبقوله تعالى : « ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم فى البلاد » كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم ، وهمت كل أمة برسولهم ليأخذونه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ، فأخذتهم فكيف كان عقاب » فبين الله تعالى كما ترى أن الجدل المحرم هو الجدل الذى يجادل به لينصر الباطل ، ويبطل الحق بغير علم » (٢) .

٢٢٥ - أوجب ابن حزم الجدل إذا كان من عالم بالحق وأوجه الاستدلال وطرق الإثبات مادام يطلب الحق ولا يبغي سواه لأن ذلك النوع من الجدل من قبيل إقامة حجة الله تعالى . ومن قبيل تبليغ رسالات الرسل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولذا حاج إبراهيم الطاغية ، وناقشه بأقوى طرائق الاستدلال والإفحام لنصرة الحق وأقرأ قوله تعالى :

« ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك ، إذ قال إبراهيم

(١) الإحكام ج ١ ص ٢١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤ .

ربى الذى يحى ويميت ، قال أنا أحى وأميت ، قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ، فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الظالمين » .

ولأن ابن حزم يعتبر هذا النوع من الجدل ، وهو الحمود الذى يقصد به رفع الحق عن بينة وسلطان مبين - من الجهاد فى سبيل الله ، إذ به تكون كلمة الله هى العليا ، ويروى فى ذلك قول النبی صلى الله عليه وسلم : « وجاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم » ويقول فى التعليق عليه : « فهذا الحديث فى غاية الصحة ، وفيه الأمر بالمناظرة وإيجابها كإيجاب الجهاد والنفقة فى سبيل الله » (١) .

٢٢٦ - ويثبت ابن حزم وجوب الجدل الحمود بعمل الصحابة ، فقد تهاجم المهاجرون والأنصار وسائر الصحابة رضوان الله عليهم ، وحاج ابن عباس الخوارج بأمر على رضى الله عنه ، وما أنكر قط أحد من الصحابة الجدل فى طلب الحق ، ثم يقول رضى الله عنه : « لا أضعف ممن يروم إبطال الجدل بالجدال ، ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج ، ويتكاف فساد المناظرة ، لأنه مقر على نفسه بأنه يأتى الباطل ، لأن حجته هى بعض الحجج التى يريد إبطال جملتها ، وهذه طريق لا يركبها إلا جاهل ضعيف ، أو معاند خفيف ، والجدال الذى ندعو إليه هو طلب الحق ونصره ، وإزهاق الباطل وتبيينه ، فمن طلب الحق وأنكر هدم الباطل فقد ألد ، وهو من أهل الباطل حقاً . والخصام بالباطل هو اللد الذى قال فيه عليه السلام : « أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم » (٢) .

٢٢٧ - ولماذا يدافع ابن حزم ذلك الدفاع عن الجدل والمجادلين ، حتى إنه ليعتبر من لم يجادل فى الدفاع عن الدين ، ويثبط المجادلين من الملاحدين ، لأنه بتثبطه للمجادلين يروج للباطل ؟

(١) الكتاب المذكور ص ٢٦ .

(٢) الإحكام ج ١ ص ٢٧ .

يظهر لى أن السبب فى دفاع ابن حزم عن الجدل المحمود واعتباره واجباً لا يسوغ التفريط فيه إلا من مفرط فى دينه أنه هو نفسه كان من المجادلين الممتازين ، وأن المالكيين الذين عاصروه كانوا إذا أفلج عليهم فى الجدل ، اعتصموا بادعاء أنه رجل جدلى وأن فوزه ليس للحق ، وإنما فوزه بتمويهه أو لقوة جدله ، ثم حملوا على الجدل متتبعين فى ذلك قول إمام دار الهجرة مالك . من أنه كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص مما نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم .

وإن كتبه كلها تشهد بأنه رجل جدل عنيف ، ومعاصروه من العلماء كانوا يعرفون فيه ذلك ، حتى قبل أن يعانفهم ويغاضبهم فإنه فى كتابه « طوق الحمامة » يذكر مناقشته لبعض علماء القيروان أيام وجوده بها ، فيذكر قولهم له إنه جدلى فلقد قال له أبو عبد الله محمد بن كليب وكان طويل اللسان مثقفاً للسؤال فى كل فن «أنت رجل جدل ولا جدل فى الحب يلتفت إليه» .

لقد كانوا يصفونه بذلك الوصف قبل أن يشنوا عليه الغارة ، ثم اعتبروا ذلك الوصف منقضة له بعد أن أثاروا عليه حرباً عواناً . فأخذ ابن حزم يرد أقوالهم ، ويبين لهم أن الجدل المحمود أمر لا بد منه : ولا مناص لمتدين من القيام بحقه ، لأنه من تبليغ الرسالة المحمدية ، ولأنه من الدفاع عن الإسلام والنود عن حياضه كما ذكرنا .

كان ابن حزم رجلاً جدلياً ، وله منهاج خاص فى جدله ولأنه لمن الواجب علينا أن نتكلم فى جدله ، ومنهاجه فى ذلك الجدل .

منهاجه في الجدل

٢٢٨ - وأول وصف لمنهاجه أنه في الجملة كان مخاصماً في طلبه الحق ولا يبغي بجذله الغلب المجرد : ولا الاستطالة بلسانه أو قلمه : أو اجتياز المجالس والسيطرة عليها : إنما كان يقصد طلب الحق لذاته الحق في نظره وتحرير القول في دين الله . ولقد صرح هو بذلك . وأنه مستعد لترك ما يقول إلى غيره إن تبين له وجه الصواب فيما يقوله مخالفه . فإن طالب الحق لا يصح أن يعميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون . ولذا يقول بعد أن ساق الآيات التي تدل على طلب الجدل المحمود :

« قد علمنا الله تعالى في هذه الآيات وجوه الإنصاف الذي هو غاية العدل في المناظرة ، وهو أن من أتى ببرهان ظاهر وجب الإنصات إلى قوله . وهكذا نقول نحن اتباعاً لرَبِّنا عز وجل بعد صحة مذاهبنا لا شكاً فيها . ولا خوفاً منا - أن يأتي أحد بما يفسدها . ولكن ثقة منا بأنه لا يأتي أحد بما يعارضها أبداً ، لأننا والله الحمد أهل التخليص والبحث وقطع العمر في طلب تصحيح الحجة واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مداولاتها . حتى وفقنا والله الحمد - على ما تلج به اليقين ، وتركنا أهل الجهل والتقليد في ريبهم يترددون . وكذلك نقول فيما لم يصبح عندنا حتى الآن . فنقول مجدين مقرين إن وجدنا أهدي منه اتبعناه ؛ وتركنا ما نحن عليه » (١) :

٢٢٩ - هذا كلام ابن حزم الذي يدل على إخلاصه في جذله وطائه للحق وأنه لا يبغي به الغلب ولكن يبغي به نصر الحق المجرد ، ويبدى أنه مستعد لترك قوله إلى قول غيره ، إن رأى عند غيره الحق السائع الذي لا يشوبه

باطل وإن هذا يدل على إخلاصه في جدله في الجملة ولكن كلامه الذي نقلناه كما يدل على إخلاصه يدل أيضاً على أن قلبه لا يتسع بسهولة لقبول كلام غيره ، وإن كان يصرح باستعداده لذلك في الجملة ، ولقد دل على صعوبة تغيير رأيه أمران جاءا في كلامه - أولهما - أنه لا يشك في آرائه بأي نوع من الشك . وأنه يعتقد أنه لا حجة مطلقاً عند خصومه ، فهو يجادل وقد سبق الجدل لإيمان بأنه لا حجة لغيره ، وإن سبق ذلك يصعب قبول كلام غيره ، إذ أن قبول آراء غيره يجب أن يكون في النفس منفذ لقبولها ، وقد سد كل أبواب الوصول إلى قلبه ، بحكمه الجازم بصحة مذهبه ، وبقينه بأنه لا دليل عند مخالفيه ، فلكى يصل رأى مخالفه إليه لا بد من اجتياز عقبتين . (إحداهما) اعتقاده أن أقوال خصومه باطل ، ولا حجة لهم . (والثانية) اعتقاده أن كلامه حق لا مجال للشك فيه .

وإن هذا بلا شك نقص في جدل ابن حزم لا يعفيه من الملامة لإخلاصه ، بل إنه مما ينقص الإخلاص ذلك التعصب الشديد لفكره ومذهبه فإن التعصب يسد المنافذ للوصول إلى الحق المجرد ، وإن ذلك بلا ريب يضعف الإخلاص إذ يدل أن يكون الإخلاص للحق لذات الحق ، يكون الإخلاص للحق على مقتضى تفكيره هو . وإنك لتجد الفارق جوهرياً بين ابن حزم وشيخ الفقهاء أبي حنيفة الذي اشتهر بالجدل حين سئل عن آرائه ، إذ قال له قائل أهذا الذي انتهيت إليه هو الحق الذي لا ريب فيه ؟ فقال شيخ الفقهاء : لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه . وإن الفقهاء المذهبيين يقررون أن مذهبهم صواب لا يحتمل الخطأ ومذهب غيرهم خطأ يحتمل الصواب ، فأدخلوا الاحتمال في قولهم وقول مخالفهم ، أما ابن حزم فلم يدخل احتمال الخطأ في قوله ، ولا احتمال الصواب في قول مخالفه ، فكان لهذا متعصباً ، وسد طريق التبغير على نفسه ، وأن هذا بلا شك يعكر إخلاصه في طلب الحق .

الأمر الثاني - الذي صعب على ابن حزم تغيير رأيه الذي اختاره ، اعتقاده أن الظاهرية أهل البحث وتحليل الحقائق ، وأنهم قضوا العمر في طلب تصحيح الحجة ، واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد المدلول ، أي الإيمان

مصادر الحق ، قبل أن يقرروا شيئاً في شأنه أى أنهم يتبعون الدليل ولا يكونون آراءهم قبل أن يرجعوا إلى الدليل .

إن ذلك الاعتقاد جعل ابن حزم ينظر من عل إلى غيره ، فهو ينظر إلى آراء نفسه نظرة إكبار . ولا ينظر إلى آراء غيره نظرة مثلها ، فإنه لكي يتقبل الإنسان رأى غيره بيسر وسهولة يجب أن يفرض أن مجادله نظير له . فإذا فرض النقص في مخالفه والكمال فيه لم يكن من السهل أن تصل إلى قلبه آراء ذلك المخالف . فإن الآراء كالأشخاص يصعب أن ترتقي من المنخفض إلى المرتفع عنها ، فالارتفاع صعب المرتقى والانخفاض سهل .

٢٣٠ — ننهى من هذا إلى أن ابن حزم رضى الله عنه كان مخلصاً في طلب الدين إخلاصاً مطلقاً ، وكان في جدله مخلصاً في الجملة على تعصب شديد لفكرته ، صعبت عليه أن تصل إليه آراء غيره .

ولذلك نقول : إنه لم يكن في جدله أو مناظرته ينظر إلى المسألة نظرة موضوعية ، يطرح فيها أفكاره لكي يصل مع من يجادله إلى الحق في القضية لأن الأمر أمر دين فلا بد أن يسود التجربة للحق في كل دراساته بل إنه في جدله ينظر دائماً النظرة الجانبية ، فنظره دائماً في جدله هو النظر المتحيز ، لانظر الباحث الفاحص ، وإن ذلك بلاشك عيب في جدله . ولعله من الأسباب التي دفعت العلماء إلى النفرة منه ، فوق ما في الآراء نفسها من مخالفة لما لو فهمنا وهجوم على تفكيرهم ، وقد كان لا يخرج من إظهار العلو الذي أشرنا إليه ، فكان ما كان من النفرة الشديدة بينه وبين كثير من معاصريه .

٢٣١ — هذان وصفان متلازمان قد سادا مناقشة ابن حزم ، تكشفان عن باعث المناقشة والشكل الفكرى الذى يسيطر على المناقشة من جانبها ، فقد كان جدله الغرض منه نصر آرائه ، وإن كان مخلصاً في الإيمان بها ، واعتقاده أنها الحق الذى لا شك فيه ، وإنه لينظر إليها دائماً نظر المتحيز لها الباحث عن حجة لتأييدها فوق الأدلة التى هدته إليها ، وإننا إذا قلنا إن ذلك عيب في جدله ، فإنما نعييه فقط في جدله مع المعاصرين له من علماء المساميين ومناقشة

آراء الفقهاء الذين لم يعرفوا بانحراف في تفكيرهم ، إنما في مناقشته مع المخالفين من غير المسلمين وجدله معهم ، فإننا بلا شك نعتقد أن ذلك من كمال جدله لا من نقصه ، ومن أسباب سلامته ، لا من عيوبه ، لأنه في هذه الحال يدافع عن الإسلام ، والإسلام حق ، وغيره ليس كذلك فما كان يسوغ لنا وهو يدافع عن الإسلام ضد المهاجمين له من أهل الديانات الأخرى ؛ أو المنحرفين من الزنادقة ، أن نفرض أن عند هؤلاء حقاً يطلبونه ، أو يعلنونه ، لأن هؤلاء يريدون تشويه الحقائق الإسلامية أو لإفساد عقيدة المسلمين أو بث أفكار فاسدة بينهم ، إذ هم لا يرجون للإسلام وقاراً ، ولا يألونه إلا نخبالاً ، فهدم أقوالهم أمر محمود ، والتعجيز لأقواله التي هي حقيقة الإسلام أمر يوجبه الدين ، ويلزم به الإيمان الصادق .

٢٣٢ - وابن حزم في مناقشته مع غير المسلمين وصدهم هجومهم عن الإسلام كان مسلكه غير مسلكه من علماء المسلمين من حيث أصل الاستدلال لا من حيث شكل المناقشة ، فقد كان شكل المناقشة من حيث التعبير واحداً تقريباً .

لقد كان يعتمد في مناقشة الفلاسفة على العقل المجرد ، فهو في إبطاله أقوالهم في أن العالم صدر عن الله صدور العلة عن المعلول - اعتمد على البدهيات العقلية المجردة التي ترد إليها المقدمات المنطقية العقلية وفي مناقشاته اليهود والنصارى قد اعتمد على بدهيات العقول ، وسلك سبيل الإلزام لإفحامهم وإلزامهم بنصوص محترمة عندهم ثم يثبت بطلان بعض عقائدهم بالأدلة العقلية . وإنه لا يكتفى بالدفاع عن الإسلام ، بل ينتقل إلى الهجوم فيحلل نصوص التوراة تحليل الخبير العالم بموارد هذه النصوص ومصادرها ويشرح أخبارهم وأحوالهم في استقصاء دقيق عام .

فتثلاً ينكر على اليهود إبطال بعضهم للنسخ ، وما جاء في توراتهم من جواز البداء على الله تعالى ، فينتقل عنها أن الله تعالى قال لموسى ، « سأهلك هذه الأمة ، وأقدمك على أمة أخرى عظيمة » فلم يزل موسى يرغب إلى الله

تعالى في ألا يفعل حتى أجابه وأمسك عنهم (١) ثم يقول : « وهذا هو البداء بعينه والكذب المنفيان على الله تعالى » .

هذه إشارة صغيرة ، ومن أراد أن يعرف مناقشته لأقوال الفلاسفة واليهود والنصارى ، فليرجع إلى الجزء الأول والثاني من « الفصل » فإنه مملوء بالكثير . وهو صبورة واضحة لعلم ابن حزم بالملل والنحل ، وأخبارها ،

٢٣٣ — هذه إشارة إلى مناقشته لأقوال غير المسلمين . أما مناقشته لأقوال علماء المسلمين من الفرق وأصحاب المذاهب . والمقاليدين لها ، فقد كان لها منهاجنا : لأنهما نوعان يختلف كل نوع باختلاف منهجه . فالفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج يناقش أقوالهم معتمداً في استدلاله على أصول غير الأصول التي يعتمد عليها في مناقشة أقوال الفقهاء والمحدثين .

فالفرق المختلفة كالمعتزلة نجد في مناقشتها يعتمد كثيراً على العقل ، لأنهم تصدوا لمسائل عقلية كإرادة الإنسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته ، وكصفات الله تعالى ، وكونها شيئاً غير الذات . أو كونها هي والذات شيئاً واحداً ، فهو يناقش هذه المسائل مناقشة عقلية ، ويحاول أن يرد ما يدعيه إلى أصل بدهي ، ويرد ما يدعي خلافه إلى أقوال غير إسلامية ، وهو في أثناء ذلك يشدد في القول شأنه دائماً .

فمثلاً يستنكر أشد الاستنكار قول من يدعي أن الله سبحانه وتعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ، وهو قول الأشاعرة . ويقول في رده : « هذا قول لا يحتاج في رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد ، وإبطال للتوحيد ، لأنه إذا كان مع الله شيء غيره لم يزل معه ، فقد بطل أن يكون الله تعالى وحده ، بل صار له شريك في أنه لم يزل ، وهذا كفر مجرد ، ونصرانية محضه مع أنها دعوى بلا دليل أصلاً ، وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام قبل هذه الفرقة بعد

(١) الفصل ج ١ ص ١٠١ والبداء معناه أن ينفذ الله سبحانه إرادته لتغيير علمه ، والأمة التي توعد الله بإهلاكها هي بنو إسرائيل .

الثلاثمائة عام (١) وترك للإجماع المتيقن، وقد قات بعضهم : إذا قلتم إنه لم يزل مع الله تعالى شيء آخر هو غيره وخلافه ، فلماذا أنكروا على النصارى في قولهم « إن الله ثالث ثلاثة » (٢) .

وهكذا هو يناقش هؤلاء مناقشة عقلية ، ولكن يردّها إلى الأصل المتفق عليه بين المسلمين وهو الوجدانية ، وهو يزعم أنهم بقولهم علم الله غير ذاته قد ضاها قول النصارى ، وتلك هى المغالاة التى سجدها فى كل مناقشاته .

٢٣٤ - هذه إشارة إلى بعض مناقشته لأقوال الفرق الكلامية . أما مناقشته لأقوال الفقهاء والمحدثين فإنها نوع آخر عمل العقل فيها محدود وليس بكثير فلا يعتمد على العقل المجرد فى مناقشته هذه الآراء ، بل يعتمد على النصوص والآثار وقواعد استنباط الفقهاء ، وتراه فى هذه الدراسة ومناقشة الأحوال المختلفة يرسل إليك إرسالا من الفكر الإسلامى عن الأحاديث النبوية ، والآيات القرآنية ، وأن ابن حزم يبتدىء فى مناقشته لأقوال مخالفيه بعرض الأمر موضوع الخلاف يعرضه فى صورة واضحة نيرة محرراً موضع النزاع وكأنه فى هذا يرى رأى سقراط وهو أن تحرير موضع النزاع يذهب الخلاف ، وإن كان الخلاف قد تفاقم .

وإذا حرر موضع النزاع ساق حجة المخالف له نيرة واضحة أيضاً ، وأحياناً يفصلها تفصيلاً وأحياناً يوجز فى سياقه لها ، ولا يفصل القول فيها ولكنه فى إجماله وتفصيله لا يترك حجة يمكن أن تقال .

وإذا بين ذلك أخذ يفند هذه الحجج فى عنف فى أكثر الأحيان ، وبعد ذلك التفنيد يسوق حجة فى هذا الموضوع . وفى بعض الأحوال القليلة يقدم الإثبات على التفنيد بأن يقدم الحجج التى يبنى عليها رأيه على تفنيد أقوال مخالفيه ، وهو فى تفنيده لأقوال مخالفه يعتمد مع الرد الإيجابى الذى يعتمد على أصول دينية ثابتة عنده - إلى طريق الإفحام والإلزام ، فإرد أقوال المخالف

(١) يقصد بهذا اتقوال الأشاعرة فيرميهم بالكفر ولا حول ولا قوة إلا بالله .

(٢) الفصل ج ٢ ص ١٣٥ .

مناقضتها لأقوال أخرى قد قررها المخالف في غير هذا الموضع ، وكل ذلك في دائرة اعتقاد ابن حزم وظنه .

وإن ابن حزم في مناقشته لأقوال مخالفيه قد يسلك في أحيان كثيرة غير ما سبق فينثر أدلة الخصوم ثراً ، ولا يجمعها ويرد عليها بل يأتي بالدليل ثم يفنده ، وبالدليل الثاني ثم يفنده ، وهكذا ، ثم يثبت بعد ذلك حجته ، كما فعل في مناقشته أقوال من قالوا بوجوب تحريم ما هو مشتبه سداً للذرائع (١) .

ولاشك أن الطريق الأول أقوم ، وكان يسلك الطريق الثاني إذا كان للمخالف دليل رئيسي وأدلة أخرى تكون له كالردء والمعين ، وليست العماد الذي بنى عليه الحكم ، وهذا هو الكثير .

٢٣٥ — ولندكر مناقشاته في موضع تكون نموذجاً لغيرها ، وإن هذا الموضوع الذي نختاره هو مما اختص به نظر ابن حزم الظاهري ، وهو الاستنباط بالرأى فابن حزم يمنعه ، وجمهور المسلمين يقرره ، ونراه يبتدئ بذكر حجة الذين يستنبطون بالرأى ، فيقول :

« وأما الرأى فإنهم احتجوا في تصويب القول به بقول الله عز وجل : « وشاورهم في الأمر » ، فإذا عزم فتوكل على الله » وبقوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ومن الحديث بالأثر الصحيح في مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين فيما يعملون به لوقت الصلاة قبل نزول الأذان ، فقال بعضهم نار ، وقال بعضهم : ناقوس ، وبما روى عن الزهري من حديث مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في القتال يوم الحديبية ، قال الزهري ، فكان أبو هريرة يقول : « ما رأيت أحداً قط أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » وبما روى عن عبد الرحمن بن أبي حسن قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحزم فقال : « تستشير الرجل ذا الرأى ، ثم تمضي إلى ما أمرك به » ، وبما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه قال ، « جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال

لى ياعمرؤ : اقض بينهما ، فقلت : أنت أولى منى بذلك يا نبي الله ، قال : وإن كان . قلت : على ماذا أقضى ؟ فقال : إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات ، وإن اجتهدت وأخطأت فلك حسنة . وبما روى أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : « كيف تقضى إذا عرض لك القضاء ؟ قال أقضى بكتاب الله عز وجل قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ، ولا في كتاب الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله . وبما روى عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال : قلت يا رسول الله الأمر ينزل بيننا لم ينزل فيه قرآن ، ولم يمض فيه منك سنة ؟ قال : اجمعوا له العالمين — أو قال العابدين — من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد (١) .

وهكذا يسترسل أبو محمد في ذكر أدلة الذين أجازوا الاستنباط بالرأى ثم يعقب على ذلك بنقض هذا الذى ساقه بياناً لرأيهم بعد أن ساق هذا وغيره مما لا نجد في المجال هنا متسعاً لذكره .

« هذا كل ما موهوا به . ما نعلم لهم شيئاً غيره ولا حجة لهم في شيء منه » ثم يأخذ دليلاً دليلاً ، فيرد الاستدلال بآيات الشورى ، وهى قوله تعالى « وشاورهم في الأمر » وأمرهم شورى بينهم « وكذلك أحاديث الشورى ، فيقول : إن موضوع ذلك ليس شرع الدين ، وإنما هو أمور الدنيا فما كانت الصلاة وأحكامها ، والزكاة وفروعها والفرائض وأصحابها مما يعرف بالشورى ، ثم يقول بعد ذلك : « كيف يسمع مسلماً أن يخطر هذا الجنون بباله مع قول الله عز وجل : « واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم » أم كيف يدخل في عقل ذى عقل أن النبي صلى الله عليه وسلم يجب عليه طاعة أصحابه ؟ هذا هو الكفر المحض ، والسخف البين . ثم إن وجوه

(١) الإحكام ج ٥ ص ٢٤-٢٦ . وقد اختصرنا الأسانيد .

الحق في هذه المقالة بادية : ليت شعري كيف كان يكون الأمر لو اختلفوا عليه في الشرع ؟ » ويحتم رده لهذا الدليل بقوله :

«فصم يقيناً أن الذي أمره تعالى بمشاورتهم فيه ، وغبطهم بأن يكون أمرهم شورى بينهم ، إنما هو فيما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاعوا فقط ، فيشاورهم من يولى على بنى فلان ، وأى الطرق إلى من يغزو من القبائل أقصد وأسهل » :

وكذلك رد الاستدلال بكل الأحاديث الدالة على المشورة ، وبعضها لم يرو بسند متصل ، والأحاديث الأخرى أكثرها في إسنادها ضعف في نظره ، وأما حديث معاذ ، وهو أقوى ما في الباب ، فيقول فيه :

« وأما حديث معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه ، وذلك أنه لم يرد قط إلا عن طريق الحارث بن عمر وهو مجهول لا يدري أحد من هو . . ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم ، ثم لم يعرف قط في عصر الصحابة ، ولا ذكره أحد منهم ، ثم لم يعرفه أحد قط في عصر التابعين ، حتى أخذته أبو عون وحده عن لا يدري من هو ، فلما وجدته أصحاب الرأى عند شعبة طاروا به كل مطار ، وأشاعوه في الدنيا ، وهو لأصل له » .

على أنه لا يكتفى بهذا الرد ، بل يفرض الصحة ، ويفسر كلمة أجهده رأيي بأن معناها أستنفد جهدي حتى أرى الحق في القرآن والسنة ، ولا أزال أطلب ذلك أبداً وهذا سنيته في موضوعه .

ثم لا يكتفى بهذا الرد ، بل يسلك مسلك الإفحام ، فيقرر أن الذين قبلوا الرأي لم يأخذوا بهذا الحديث ، إذ مقتضاه ألا يؤخذ بسنة حيث كان نص من كتاب الله ، بل هم يتركون النص القرآني لرواية صحيحة أحياناً أو يقيّدون النص القرآني بها (١) وبذلك ينتقل من رد الاستدلال إلى الإفحام والإلزام :

٢٣٦ - بعد نقض أدلة الخصم دليلاً دليلاً في نظره ، وبعد أن

يسلك طريق الإفحام والإلزام يتجه إلى إثبات رأيه بالأدلة ، فيسوق طائفة كبيرة من الأحاديث الدالة على ذم الرأى . مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « ومن قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » ثم ينقل عن الصحابة ما يدل على ذم الرأى ، والقول به فى دين الله ، بأن يورد طائفة من أقوال أصحاب رسول الله فى ذلك يقول : « ولسنا نوردها احتجاجاً بها ، إذ لا حجة إلا فى رسول الله صلى الله عليه وسلم : أو فى إجماع متيقن لا خلاف فيه ، وإنما نوردها لنلزمهم ما أرادوا إلزامنا ، وهو لازم لهم ، لأنهم يحتاجون بمثله ، ومن جعل شيئاً حجة فى مكان ما لزمه أن يجعله حجة فى كل مكان وإلا فهو متناقض متحكم فى الدين بلا دليل » (١) .

ولا نريد أن نترسل فى بيان حججه فى هذا المقام . فإن ذلك موضعه من دراستنا إن شاء الله تعالى .

٢٣٧ - هذه صورة من مناقشة ابن حزم لآراء مخالفيه وهى بشكل عام، صورة من جدله بعد أن اشتدت المعركة بينه وبين علماء عصره ، وقد وجدنا العبارات العنيفة التى يناقش بها آراء المخالفين ، [من مثل كلمة السخف ، وكلمة الجنون ، وكلمة الحمق وكلمة الجهل ، وغير ذلك من العبارات النابية القاسية التى يصاح بها مخالفيه صاك الجندل ، كما ذكر ابن حيان ، وإذا كان ما ساقه من حجج وبراهين له قيمته من ناحية قوة الاستدلال أحياناً ، فإنه بلا شك يغض من قيمته أن تكون تلك العبارات مجاورة له فى البيان ، ونحن لانشك فى أنه لو خات كتبه منها لزادت تقديراً فوق تقدير .

وإن من الحق علينا ، وقد تكلمنا فى شكل جدله وشكل مناقشاته أنه نتكلم فى أسلوبه .

* * *

٤ - أسلوب ابن حزم

٢٣٨ - يغلب على أسلوب ابن حزم الإطناب ، بدل الإيجاز ، فهو لا يكتفى إلا بالقول المسهب وربما كرر بعض معانيه ، فيردد القول في كل مكان احتاج إليه ، وكذا لا مانع من أن يذكر المعنى الواحد في كتاب واحد في مواضع كثيرة منه ، فإنه إذا كان معنى من المعاني مقدمة لباب آخر غير الذى كتب فيه لا يكتفى بالإشارة إليه ، بل يخصصه في هذا المقام .

ولذلك الإطناب جاءت كتبه بينة واضحة ، لا إغلاق فيها ، ولا إبهام ، بل المعاني فيها ضاحية مكشوفة قريبة ، وإن غاص هو في البحث عنها ، الوصول إليها .

وإنه لهذا الإطناب يثبت المعاني التى يقصد إليها في قالب القارىء ، وإنه يعتمد على ذلك التكرار في تثبيتها ، وتوثيقها ، ومثله في ذلك مثل الخليل الذى يكرر معانيه التى يريد تقويتها ، ليكون لها مجرى في نفس السامع ، من غير أن يكون التكرار مملاً ولا ذاهباً بروثق وجمال التعبير .

٢٣٩ - ومن الحق علينا في هذا المقام أن نقول إن ابن حزم له نوعان من الأسلوب ، أحدهما الأسلوب العلمى الذى دون به كتبه والثانى أسلوب أدبى ، هو من النثر الفنى المستقيم .

ومن الواجب أن نشير إلى أسلوبه الأدبى ، وكان علينا أن نشير إلى شعره لولا أن مثل هذا الكتاب العلمى لا يتسع لبيان منهجه الشعرى ، ومرتبته بين الشعراء ، ولكنه قد يتسع للإشارة إلى نثره الفنى فنشير إليه ، ثم لنقبض قبضة من شعره تدل على سواه .

يقصد بالنثر الفنى ما يقابل الأسلوب العلمى مما يكتبه الكاتب بقصد فيه إلى الصور البيانية التى تتكون من مجموع القطعة الأدبية مع جمال في العبارة ، ولطف في الإشارة ، وهكذا مما يدخل في تكوين الفن الأدبى والنوع اللفظ والمعنى معاً .

٢٤٠ - ولابن حزم نثر ، بلغ أعلى درجات الجودة من حيث اللفظ والاسلوب والمعاني ، والألفاظ المفردة فيه منتقاة انتقاء رائعاً ، بحيث تكون كل كلمة متآخية مع أختها ولها جرس حلو يتفق مع موضوعها ، والاسلوب متماسك رصين سهل يعد من قبيل السهل الممتنع الذى لا عوج فيه ، ولا اضطراب فى موسيقاه ، ليس فيه تكاف واضح ، بل هو مسترسل ينساب بنغمات عذبة فى النفس ، وله مع هذا الأسلوب الرائع والألفاظ الصحيحة معان تتآخى فتكون صوراً بيانية تغلدى الخيال ، فتشع بأخيلة تتفق مع موضوع القول ، ونذهب بالفكر فيها مذاهب .

وإنى أحسب أنه فى نثره الفنى كان خيراً من كثيرين من أدباء عصره . لأن نثره كان حديث النفس يتصل بالنفس لا تكلف فيه ولا صناعة واضحة .

٢٤١ - وقد وضح نثره الفنى فى رسالته « طوق الحمامة » ، وفى رسائل كتبها ، ولنا ننقل قطعة فى وصف روضة من طوق الحمامة ، فقد قال رضى الله عنه : « تنزهت أنا وجماعة من إخوانى من أهل الأدب والشرف إلى بستان لرجل من أصحابنا ، فجلسنا ساعة ، ثم أفضى القعود إلى مكان دونه يتمنى ، فتمددنا فى رياض أريضة ، وأرض عريضة ، للبصر فيها منفسح ، وللنفس لديها مسرح ، بن جداول تطرد كأباريق اللجين ، وأطيار تغرد ، تترى بما أبدعه معبد والغريص ، وثمار مهدلة قد ذلت الأيدي ودنت للمتناول ، وظلال مظلة تلاحظنا الشمس من بينها ، فتصوّر بين أيدينا كرقاع الشطرنج والثياب المدبجة ، وماء عذب يوجدك حقيقة طعم الحياة ، وأنهار مندفقة كبطون الحيات ، لها خريز يقوم ويهدأ ، ونواوير مرنقة مختلفة الألوان ، تصفها الرياح الطيبة النسم ، وهواء سحسج ، وأخلاق جلاس تفوق كل هذا ، فى يوم ربيعى ذى شمس ظليلة ، تارة يغطيها الغيم الرقاق ، والمزن اللطيف ، وتارة تنجلي فهى كالعذراء خفرة ، والخردة الحجلة تترعى لعاشقها من الأستار ، ثم تغيب فيها حذر عين مراقبة وكان بعضنا مطرقاً كأنه يحادث آخر » (١) .

٢٤٢ - وصف جميل لا يعلو كاتب إلى أجود منه ، وانظر إلى قوله في وصف نفس جميلة وحسن رائع :

« ألفت في أيام صباى ألفة المحبة جارية نشأت في دارنا . وكانت غاية في حسن وجهها وعقلها وعفافها . وطهارتها وخفرتها ودمائها ، عديمة الهزل منيعة البذل ، بديعة البشر ، مسيلة السر ، فقيدة الدام ، قليلة الكلام ، مغضوبة البصر ، شديدة الحذر ، نقية من العيوب ، دائمة القطوب حلوة الإعراض . مطبوعة الانقباض ، مليحة الصبود ، رزينة العقود . كثيرة الوقار . مستلذة النفاذ ، لا توجه الأراجى نحوها ، ولا تقف المطامع عليها ، فوجهها جالب كل القلوب وحالها طارد من أمها ، تزدان في المنع والبخل ما لا يزدان غيرها بالسماحة والبذل . وموقوفة على الجذ في أمرها غير راغبة في اللهو ، على أنها كانت تحسن العود إحساناً جيداً ، فجئحت إليها وأحببتها حباً مفرطاً شديداً فسمعت عامين أو نحوهما أن تخيني بكلمة وأسمع من فيها لفظة غير ما يقع في الحديث الظاهر إلى كل سامع ، بأبلغ السعى ، فما وصلت من ذلك إلى شيء أكتبه » (١) .

ألا ترى أيها القارئ الكريم أن في هذا النثر البليغ البديع وصفاً للجمال الحسن وجمال النفس ، قد ازدان الجسم بالجمال وازدانت النفس بالعفاف ، فكان الجمال وكان الكمال .

٢٤٣ - وإنه لامانع من أن ننقل أبياتاً من شعره ، تتصل بحياته ، وشعوره نحو أهل عصره وإحساسه بعلمه ، فهو يقول مفتخراً :

أنا الشمس في جو العاوم منيرة	ولكن عيبي أن مطلعى الغرب
ولو أننى من جانب الشرق طالع	لجد على ماضع من ذكرى النهب
ولى نحو أكتاف العراق صباية	ولاغرو أن يستوحش الكلف الصب
فإن ينزل الرحمن رحلى بينهم	فحينئذ يبدو التأسف والكرب
هنالك يدري أن للعبد غصبة	وأن كساد العلم آفته الغرب

فواعجباً من غاب عنهم تشوقوا له ، ونبو المرء من دارهم ذنب
وإن مكاناً ضاق غنى لضيق على أنه فيج مذاهبه سبب
وإن رجلاً ضيعوني لضيع وإن زماناً لم أنل خصبه سبب
ثم يقول :

ولكن لى فى يوسف خير أسوة وليس على من بالنبي اثسى ذنب
يقول وقال الحق والصدق لإنسى حفيظ عليم ماعلى صادق عتب (١)،

٢٤٤ — هذه قبضة من نثر ابن حزم الفنى ، وقطعة صغيرة من شعره.
وهذه صورة من كتابته غير العلمية .

أما كتابته العلمية فإنها تمتاز بجودة الأسلوب من الناحية العربية فالألفاظ
متأنية ، والأسلوب مستقيم من غير أن يخرج بها إلى ناحية غير المهاج
العلمى ، وهى كتابة واضحة لالما اشتملت عليه من إطناب فقط كما بينا ، بل
هى واضحة أيضاً فى ذاتها ، ويرجع حينئذ وضوحها إلى ثلاثة أسباب :
أولها — إطنابه كما بينا ، فإن الإطناب جعل المعانى مكشوفة بجدها
ملتصماً بأيسر كلفة وأقل مجهود .

وثانيها — استيلاءه على المعانى التى يكتبها ، واستيعابه للموضوع فهو
يكتب كتابة الفاهم . وإن تعقيد الكتابة يرجع إلى أحد أمرين : إما عجمة
فى الكاتب . وإما عدم استيلاء على موضوع الكتابة ، وسوء هضم له ،
وقد يكون من عدم فهم صحيح له ، وابن حزم لم يكن أعجمياً فى لسانه .
أو قلمه ، وكان مستولياً على موضوعه تمام الاستيلاء ، قد أخذ بكل أطرافه .
وسيطر على كل نواحيه .

السبب الثالث — فى وضوح كتابته حسن تقسيمها ، وحصر موضوعاتها .
وتجزئتها ، فهو لا يدخل فى موضوع ما ليس فيه ، لا يدخل فى جزء من .

(١) الذخيرة لابن بسام — القسم الأول — المجلد الأول ص ١٤٩ طبع كلية الآداب .
جامعة القاهرة .

موضوع ما يكون جزءاً من غيره ، ولا صلة له بما يتكلم فيه . وإذا كانت فكرة تتعلق بموضوعين ذكرها في الموضوعين بتفصيل في أولها ذكراً ، وإجمال أو إشارة في ثانيهما ذكراً ، وذلك ليكون كل موضوع قائماً بذاته واضحاً من غير أى تصعيب في طلب الحصول أو التنقيب ، فأسلوب ابن حزم العلمي كنهسه وفكره ، وكلاهما مشرق واضح .

٢٤٥ — وإن أمراً قد اشتهر به وعرف عنه ، يجب الإشارة إليه هنا وهو عنفه في كتب الخلاف التي كتبها ، فتعبيراته عن آراء غيره شديدة عنيفة مستهجنة ، أو كما عبر هو عنها لا تخلو من نزق ، كتكفير في غير موضع تكفير ، ورمى بالسحف لمن لا يكون مخيفاً ، فما كان يتورع عن مثل هذه التعبيرات بالنسبة للأئمة الذين فتحوا عين الفقه .

ولاشك أن العبارات الشديدة كانت أحياناً تكون في موضعها ، ولكن بلا شك هي تجاوزت في أكثر الأحيان الحدود المعقولة ، ويبدو ذلك في أثناء مناقشة بعض آرائه إن شاء الله تعالى .

وهنا يتساءل القارئ : ما الأسباب التي أدت إلى هذه الحدة ؟ ونحن نرى أن أموراً ثلاثة هي من هذه الأسباب :

أولاً — ما ذكره من المرض الذي انتابه . فقد نقلنا عنه ما ذكره من أنه أصابته عاة شديدة ، تولد عنها في نفسه ضجر وضيق خاق وقلة صبر ونزق وأنه أحس بتغير في طباعه على أثر هذه العلة (١) .

وإنه لاشك صادق في الإخبار عن نفسه ، فهو أدري بحاله. ولكن هل نسند كل هذا العنف في التعبير إلى تلك العلة فقط ؟ إنها سبب جوهرى ، ولكن ضيق الخلق إذا أصاب إنساناً لا تظهر آثاره إلا بحركات تكشف حال الشخص ، فإذا لم تظهر هذه الحركات كانت النفس في حال مكنون ولذلك كان لابد من سبب ثان مع هذا .

٢٤٦ — والسبب الثانى — هو سوء ملاقاه من أهل عصره فهو قد آتهم

(١) مداواة النفوس ص ٥٥ .

في دينه وهجر من قومه هجرأ غير جميل وجافوه وآذوه وتجاهلوا قدره ، وحاولوا إخمال ذكره ، بل تجاوزوا الحد فأحرقوا ثمار فكره ، حرقوا كتبه علناً في أشيلية . وإن ذلك ليخرج الحليم عن حلمه ، فكيف بمن أصيب بعلّة أفقدته الحلم . وولدت عنده ضيقاً وقلة صبر ، بل أورثته نزقاً كما قال عن نفسه .

إن ابن حزم رضى الله عنه كان ذا نفس تحس وتشعر وتألف وتؤلف فإذا أصيبت تلك النفس بالجفوة الشديدة كانت تلك علة نفسية فوق علته الجسمية ، وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد ابتلاه بالمرض ، فقد ابتلاه أيضاً بجفوة الناس ، فتولد عن ذلك عنده وهو الأبى ذو الشمم المحس بما وهبه الله سبحانه من مواهب علمية أن يخاطبهم بمثل هذه الجفوة فيخطئهم بأشد ألفاظ التخطئة من غير مبالاة ، بل تتجاوز به تلك الجفوة التي ولدوها — الحد ، فينال الأئمة الذين يقلدهم هؤلاء بالفاظ التخطئة من غير مبالاة أيضاً .

إن الجفاء يدفع المتجافين إلى القول الجاف ، فإذا كانوا قد رموه بالشذوذ وآذوه ، فإنه يرميهم هم ومن يقلدونهم بكل ألفاظ التخطئة والسخف غير متحرج من إثم . ولا متخوف من ملام ، فقد سبق لومهم وتكبيرهم قوله فلا عتب لمستعتب ، وكذلك يدفع الجحود ، والرمى بالشذوذ من غير حجة ولا سلطان مبين .

٢٤٧ — والسبب الثالث — من أسباب عنفه في كتب الخلاف — أن هذه الكتب كانت نتيجة تهيج الذين حاربوه بالشذوذ ، فهي غرست وسقيت بماء من الحدة والجفوة فجاءت نتيجة لذلك حاملة أوصاف سبها ، والتمر دائماً من جنس الغرس ، ويتغذى من الماء الذي يتغذى منه الشجر ، ولقد صرح هو بذلك فقد نقلنا عنه أنه انتفع بحاك أهل الجهل منفعة عظيمة فإنه قد تولد عن احتكاكه بمخالفيه أن توقد طبعه واحتدم نخطره ، وحسب فكره وتهيج نشاطه ، فكان ذلك سبباً إلى تأليف هذه الكتب . وأنه لولا استئثارهم ساكنه . ما انبعثت تلك الكتب المؤلفة (١) .

إذن فكتب الخلاف هذه كانت ثمرة لتلك الاحتكاكات التي قامت بينه وبين مخالفيه وسماهم هو أهل الجهل ، فكانت مشتملة على كل مظاهر هذا الاحتكاك وثمراته من تلك العبارات العنيفة الشديدة .

٢٤٨ - هذا ما نراه بعض الأسباب في حدوثه ، وإننا على ذلك نقسم. كتبه إلى قسمين ، كتب قد ألفت قبل أن يصاب بهذه العلة التي أشار إليها ، وإنها خالية من كل عنف ، ولا ندرى الوقت الذي أصيب فيه بهذه العلة . وتاريخ كل كتاب ألف ، حتى نختبر ذلك السبب فيه ، ونستطيع بالظن الغالب أن نقول إن كتابه طوق الحماة كتب قبل أن يصاب بهذه العلة فهو كتاب يظهر فيه البشر وقوة الحياة ، ولا تظهر فيه نفس متوقفة بأى ألم ، إلا ألم الاغتراب .

أما القسم الثانى فهو ما ألفه بعد أن أصيب بالمرض الذى ذكره ، وهذا القسم شعبتان (إحداهما) كتب ليست كتب خلاف بل هى تحليل مجرد. أو تدوين تاريخ وهذه الشعبة لا نجد فيها شيئاً من التعابير العنيفة ، بل نجد فيها لفظاً غير جاف ، وأسلوباً غير عنيف ، وذلك مثل رسالة مداواة النفوس ، فهى رسالة رجل مجرب يهذى إلى الناس ثمرات فكره وتجاربه فى الأخلاق والسلوك .

والشعبة الثانية كتبه فى الخلاف وهى الكثيرة الباقية ، وفيها ذلك العنف. لأنها قد توافرت فيها الأسباب التى تجعل عباراتها عنيفة جافة ، فقد صدرت بعد أن أصيب بالعلة التى أصابته ، وكتبت بعد الحفوة الشديدة بينه وبين علماء عصره ، وهى نتيجة احتكاك أوجد احتداماً ، فكانت من جنس سببها . ومهما تكن عباراتها فهى خير كثير وخير عظيم ، وكان من كمالها أن يسلم تعبيرها ، وسبحان من اختص بالكمال وحده ، إنه على ما يشاء قدير ..

آراء ابن حزم

٢٤٩ - لابن حزم كما ذكرنا آفاق واسعة فهو قد كتب في التاريخ وفي الفلسفة والمنطق ودرس قوانين الخطابة وله دراسات إسلامية في العقائد والسياسة الإسلامية والفقه الإسلامي .

ولكن مع هذه الآفاق الواسعة نستطيع أن نقول إن الدراسات التي اشتهر بها ، وكونت شخصيته العلمية هي الدراسات الإسلامية ، فما ترفعه كتابته في المنطق إلى مثل مقام ابن سينا والفارابي وابن رشد الذي جاء بعده ، ولا الغزالي الذي دخل في الفاسفة وغاص فيها . حتى قالوا : إنه لم يستطع أن يخرج منها بعد أن دخل فيها ، فابن حزم وإن كان قد دخل العلوم العقلية ، فقد دخلها ليثقف عقله ، لا ليكون عالماً فيها ، أو ليستبحر ويكون من رجالها ، فما غاص في أجزائها كابن سينا ولا الفارابي ، ولا تعمق في دراستها . ليزجها بالحقائق الإسلامية ، كما فعل الغزالي وابن رشد من بعده ، وإذا كان قد كون له بعض الآراء في المناهج الفاسفية الخالصة فعلى هامش علومه لا في صلبها ، أو مقدمة لدراساته ، وليست مقصودة لذاتها . دراستها على أنها ذريعة للمقصود ووسيلة إليه . وإذا كان في كتابه الذي كتبه في المنطق ، وهو « التقريب » قد حاول أن يخالف أرسطو ، فلتأثره بالدراسات الإسلامية ، ولعقله الناقد دائماً ، ومع ذلك فقد غاطه الكثيرون فيما قال ، فقد جاء في أخبار الحكماء للقفطي ما نصه :

« عني بعلم المنطق ، وألف فيه كتاباً سماه كتاب التقريب لحدود المنطق . بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ؛ واستعمل فيه أمثلة فقهية ، وجوامع شرعية ، وخالف أرسطو واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة

من لم يفهم غرضه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط» (١) .
وإن القفطى إذ يقول فيه هذا القول يقول في مقامه في العلوم الإسلامية
« أوغل بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله
أحد قط بالأندلس قبله ، وصنف فيها مصنفات كثيرة العدد شريفة المقصد
معظمها في أصول الفقه وفروعه » (٢) .

٢٥٠ - وليس ابن حزم أول من خالف طريقة أرسطو في المنطق من
فلاسفة المسلمين ، فقد سبقه إلى نقد منطق أرسطو من قبله ابن سينا ، وألف
في ذلك كتاباً ، وذكر في مقدمته أنه خالف طريقة أرسطو ، وأنه لا خواص
من أهل الفلاسفة ، أما عوام طلاب الفلاسفة فإنه أوصى بأن يقتصروا على
ما كتبه في الشفاء من منطق المشائين ، وذكر أنه كتب هذا الكتاب لنفسه
أى لمن هم منه بمنزلة نفسه .

فابن سينا سبق ابن حزم بنقد منطق أرسطو ، ولكن لم يقل فيه أحد
إنه نقد من لم يفهم مقصد أرسطو ، فما لأحد من فلاسفة المسلمين أن يدعى
أنه يفهم منطق أرسطو أكثر من ابن سينا ، لأن الفلاسفة مادته ، وعلمه
الذى اشتهر به ، أما ابن حزم فليست الفلاسفة مادته ، ولذلك عندما خالف
وجد من يغلطه ، وقد يكون كلامه صواباً ، ولكنه يخوض في غير علومه
فعلمه هي العلوم الإسلامية .

والنكاح نقصر دراستنا لآرائه على آرائه الإسلامية في العقائد والسياسة
ثم في الفقه ، ونوجز القول في آرائه حول العقيدة الإسلامية ، وآرائه في
السياسة ومقام الصحابة ، ثم نطالع القول في فقهه لأنه السمة التى اتسم بها .

(١) أخبار الحكماء ص ١٥٦ طبع الخانجي بمطبعة دار السعادة .

(٢) الكتاب المذكور .

آراؤه في العقائد

الوحدانية

٢٥٦ — إن منهاج ابن حزم في دراسة العقائد ، يعتمد على أمرين كما ذكرنا ، أولهما المبادئ العقلية المقررة في بدائه العقول يعتمد عليها في تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلي ، وفي إثبات أصل النبوة ، ودلالة المعجزات على رسالة الرسل ، ودلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدق كل ما اشتمل عليه ، وكل ما جاءت به السنة — وثانيهما — النصوص ، وذلك أنه بعد أن ثبت صدق الرسول ، وصدق كل ما جاء به القرآن وما اشتملت عليه السنة تصبح النصوص وحدها فيما اشتملت عليه هي الحجة ويؤخذ بظاهرها ، إلا أن يخالف ذلك بحجة من نص آخر ، لا بمجرد الرأي والاجتهاد ، والأقيسة العقلية أو التي يتوهم أنها عقلية .

وعلى ذلك تكون العقائد كلها بعد إثبات الوحدانية وصدق الرسول والقرآن مصدرها الكتاب والسنة ويؤخذ بظاهرها ، إلا أن يكون نص آخر يخالف به هذا الظاهر .

وإن كل ما جاءت به السنة الصحيحة يثبت الجزم واليقين وتثبت به العقائد كما ثبتت به الفروع ، وإنه لا فرق عنده في إثبات العقائد بين أحاديث الآحاد ، والأحاديث المشهورة والمتواترة ، فكلها يثبت العقائد ، ولا يكون شك في حديث إلا إذا كان ثمة معارض له فعندئذ يكون الترجيح .

ولهذا ثبتت عنده كل الغيبيات التي جاءت بها أحاديث صحيحة عن يوم القيامة وما يكون فيه ، وعن الملائكة وأحوالهم ، وعن الصراط والميزان ، والكتاب والحساب ، وعن اللوح المحفوظ والعرش فكل ذلك يجب الإيمان به بمقتضى الأحاديث الصحيحة .

٢٥٢ - هذا وإن لب الإسلام ومعناه هو الوجدانية ، فهي معناه ، وهي مظهره ، وهي شعاره ، وهي صورته وحقيقته ، وإن من لم يقرز الوجدانية فليس بمسلم ، فشهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله هي فيصل التفرقة بين الإسلام وغير الإسلام ، وابن حزم يقرر ذلك ، وإن لم يكن في حاجة إلى تقرير منه لأنه بالنسبة للإسلام كالبدهيات بالنسبة للعقول ، وهو يقول .

« وأول ما يلزم كل أحد ، ولا يصح الإسلام إلا به أن يعلم المرء بقلبه علم يقين وإخلاص لا يكون لشيء من الشك فيه أثر وينطق بلسانه بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله » (١).

ويقرر ابن حزم أن الوجدانية تتقاضى المؤمن أن يؤمن بأن الله خالق كل شيء ، فهو سبحانه إله لكل شيء وخالق كل شيء دونه ، وأنه خلق كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق ، فالعالم لم يصدر عنه سبحانه صدور المعلول عن علته ، بل خلقه سبحانه ، وهو المريد المختار الفعال لما يريد ، القاهر فوق عباده ، القادر على كل شيء العليم الحكيم ، السميع البصير ، اللطيف الخبير .

وله سبحانه لا يشبهه أحد من الحوادث ، فليس كمثل شيء وهو العليم الخبير ، تنزه سبحانه عن مشابهة المخلوقين ، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً :

٢٥٣ - وعلى ذلك تكون الوجدانية لها ثلاث شعب ، لا بد من الإيمان بها كلها .

الأولى - وحدانية المعبود ، فلا معبود بحق إلا الله سبحانه وتعالى ، وهو العلي القدير . فكل عبادة لغير الله تعالى شرك به سبحانه ، ومن فعل ذلك فعبادته باطلة فلا يعبد بشر ولا حجر ولا كائن ما كان في الوجود مع رب العالمين ، ومن سوغ لنفسه أن يعبد أحداً مع رب العالمين فهو غير مسلم ، فلا عبادة لشي ولا لولي .

الثانية — وحدانية الخالق فهو سبحانه وتعالى وحده الخالق لكل شيء فلا شيء من الخلق لأحد من المخلوقين .

الثالثة — وحدانية الذات والصفات ، فالله سبحانه وتعالى لا يشابهه أحد من الحوادث . وله المثل الأعلى في السموات والأرض ، وهو العزيز الحكيم . ولم يكن له كفواً أحد ، وذاته الكرمة واحدة ، ليست مركبة من أجزاء كالناس ، بل هو سبحانه وتعالى فوق كل الخلق .

٢٥٤ — هذه الوحدانية بشعبها الثلاث ليست موضع خلاف من أحد من العلماء ، ولا فرقة من الفرق تقول قولاً غيرها ، والخلاف بين الفرق في جزئيات أخرى ، كالصفات أهي شيء غير الذات ، أم هي أسماء لا صفات فكون الله تعالى عالماً وسميعاً وبصيراً ، وعلمه وسمعه وبصره صفات غير ذاته ، أم هي أسماء له سبحانه وتعالى ، أم هي والذات شيء واحد ، هذا موضع الخلاف ، ومجال المناظرة بين الفرق ، ما بين ماتريدية . وأشعرية ، ومعتزلة ، ولابن حزم في ذلك قول .

وكذلك كان الكلام في الاستواء على العرش أهو متفق مع المبدأ المقرر وهو تنزه الذات العلية عن الحوادث أم غير متفق ، وما جاء في القرآن الكريم من مثل قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) أيؤول حتى لا يكون سبحانه مشابهاً للحوادث أم يترك على ظاهره مع الجزم بعدم المشابهة .

وبالنسبة لوحدانيته في الخلق والإبداع والتكوين ، رأينا في هذه الوحدانية أن يكون العبد خالقاً لأفعال نفسه ، حتى يكون مسؤولاً عنها ؟ أم أن ذلك لا ينافي الوحدانية فتكون الأفعال كلها للعليم الحكيم ، والعبد وما فعل ويفعل ذلك كله لله تعالى ، ولا يسأل سبحانه وتعالى عما يفعل ، وهم يسألون .

هذه ماثرات الخلاف الفلسفي بين الفرق الإسلامية ، والجميع متفقون على الأصل فيها ، وبمجمعون على أن من خالف ذلك فهو مارق عن الإسلام ، بخارج عنه لم يدخل فيه .

وإذا كان ثمة أقوال في بعض الجزئيات فلنشر إلى رأى ابن حزم في أصل كل واحدة من هذه الشعب .

١ - التوحيد في العبادة

٢٥٥ - على كل مسلم أن يؤمن أن الله وحده سبحانه وتعالى هو المعبود بحق فلا عبادة بحق إلا لله سبحانه وتعالى ، هذا أمر متفق عليه بين المسلمين ، وعلى ذلك لا تقديس لأحد بحيث يصل ذلك التقديس إلى مرتبة العبادة باتفاق العلماء ، ولكن هل هناك أشخاص مقدسون ؟

يقول ابن حزم قولاً قاطعاً : إنه لا أحد من الناس مقدس أو منزّه إلا الرسل والأنبياء ، ولكن حدث في عصره وفي كل عصور الإسلام أن وجدت دعوات لأشخاص ادعى لهم التقديس ، والاختصاص بالقربى لله سبحانه وتعالى ، وادعى أن الله يجرى على أيديهم خوارق للعادات ، وهنا نجد ابن حزم يقطع الأمر من دابره ويحثه من أصاه .

لقد ادعى لقوم الكرامة بإجراء خوارق للعادة على أيديهم لم يتحدثوا بها فساد وراءهم ناس لهذه الخوارق وقد سوهم فجاء ابن حزم وأنكر هذه الخوارق إلا أن تكون على أيدي أنبياء ليكون الإعجاز ، وإثبات رسالة الله سبحانه وتعالى إليهم . وإذا نفي وقوع خوارق على غير أيدي النبيين ؛ فقد انتفى سبب التقديس الذى أدى إلى بعض الناس بهذا الانحراف ، حتى كادوا يعبدون هؤلاء أحياء وأمواتاً ، فهم يتبعونهم اتباع تقديس في حال الحياة ، ويطوفون حول قبورهم بعد الوفاة .

٢٥٦ - وقبل أن ننقل قول ابن حزم في هذا المقام نقرر أن الباقلاني وطائفة كبيرة تفرض أن خوارق العادات تقع على يد غير الأنبياء ، ويقولون في الفرق بينها ، إن وقعت من غير نبي ، وبين المعجزة ، بأن المعجزة تفتن بالمحدثى وأن الأنبياء يتحدثون بها ، فيعجز الناس عن محاسناتها ، فيكون ذلك مثبتاً للرسالة . ولأنه إن ظهرت هذه الخوارق على يد رجل صالح كانت كرامة .

هذا ما يقرره الباقلاني ، وابن حزم ينكر أن يكون خارق للعادات على أيدي غير النبيين ، ويقول في ذلك : « إن المعجزات لا يأتي بها أحد من الأنبياء عليهم السلام ، قال عز وجل (وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن

الله) وقال تعالى : (وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر) ، وقال تعالى حاكياً عن موسى عليه السلام أنه قال : (أو لو جئتكم بشيء مبين ، قال فأت به إن كنت من الصادقين ، فألقى عصاه) وقال تعالى : (فلدانك بهانان من ربك إلى فرعون وملئه) . . . ومن ادعى أن إحالة الطبيعة لا تكون آية حتى يتحدى بها النبي صلى الله عليه وسلم الناس ، فقد كذب وادعى مالا دليل عليه أصلاً ، لا من عقل ولا من نص قرآن ولا سنة ، وما كان هكذا فهو باطل ، ويجب من هذا أن نقول : « إن حنين الجذع وإطعام النفر الكثير من الطعام اليسير حتى شبعوا ، وهم مثون من صاع شعير ، ونبعان الماء من بين أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإرواء ألف وأربعمائة من قدح صغير تضيق سعته عن شبر — ليس شيء من ذلك آية له عليه السلام ؛ لأنه لم يتحد بشيء من ذلك أحداً » (١).

٢٥٧ — ويقرر رضى الله عنه أن العالم يسير على نظام محكم دقيق ، وأن هذا النظام لا يغيره الله إلا لأجل معين ، ولا يغيره غير رسالة نبوية قط ، وأن التحول عن ذلك النظام إنما كان لأجل إثبات النبوة فيكون آتياً نبياً ، وهو يقول فى ذلك :

« قد صحح للأنبياء عليهم السلام شواهد لهم على صحة نبوتهم وجود ذلك (أى التحول الخارق للعادة) بالمشاهدة من شهدهم . ونقله عنهم من لم يشاهدهم بالتواتر الموجب للعلم الضرورى ، فوجب الإقرار بذلك ، وبقي ما عدا أمر الرسل عليهم السلام على الامتناع . فلا يجوز ألبة وجود ذلك ، لا من ساحر ولا من من صالح بوجه من الوجوه ، لأنه لم يقم برهان بوجود ذلك . ولاصح به نقل ، وهو ممتنع فى العقل ، كما قدمنا ، ولو كان ذلك ممكناً لاستوى الممتنع والممكن والواجب ، وبطلت الحقائق كلها » (٢) .

ومن هذا يتبين أنه يرى أن الطبائع التى خلقها الله سبحانه وتعالى فى هذا الوجود ، والسنن التى سنّها فى هذا الكون يمتنع تغييرها ، وإلا كان ذلك

إبطالاً للحقائق ، ولكن الله غيرها لإثبات النبوات ، وثبت ذلك بالمشاهدة
عن شاهد وعاین ، وبالتواتر لمن لم يشاهد ويعاین ، أما غير الأنبياء فلم يثبت
ذلك لهم ، فبقيت حقائق الأشياء ، كما هي ، وأنه على ذلك لا تحدث خوارق
للكون إلا في عصور النبوة ، وبعد النبوة لا خوارق للكون مطلقاً ، فلا
يصدق مدعيها ، وإلا كان قلباً للحقائق .

٢٥٨ — وإذا لم تكن خوارق للكون على أيدي أحد من الصالحين ،
فقد ذهب السبب الذي يقوم عليه تقديسهم ، حتى يفرط مريدوهم فيقرب
التقديس إلى مرتبة العبادة .

وإن ابن حزم لا يكتفي بذلك النفي عن غير النبيين ، بل ينفي أن يكون
للنبيين بعد موتهم أي خارق لنظم الكون لأن رسالتهم قد بلغت واستقرت
الدلالة عليها وقامت البيّنات. قبل أن ينتقلوا إلى الرفيق الأعلى ، فلا حاجة
إلى آية بعد موتهم ، وإنه ليقول في ذلك مجادلاً أبا بكر الباقلاني :

« فإن قيل : إن أجزتم أن تظهر المعجزة في غير نبي لكن في عصره نبوة
لتكون آية لذلك النبي فهلا أجزتموه كذلك بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم
لتكون آية لذلك النبي ، قلنا : إنما أجزنا ذلك الشيء (أي خرق النظام
الكوني) في الجهاد وسائر الحيوان ، وفيمن شاء الله إظهار ذلك فيه من الناس
لا نخص بذلك فاضلاً لفضله ، ولا نمنع ذلك في فاسق لفسقه وإنما أنكر
على من خص بذلك الفاضل فجعلها لكرامة له ، فلو جاز ذلك بعد موت
النبي صلى الله عليه وسلم لأشكّل الأمر ، ولم تكن في أمن من دعوى من
ادعى أنها آية لذلك الفاضل ، ولذلك الفاسق ، والإنسان من الناس يدعيها
آية له ، ولو كان ذلك لكان إشكالاً في الدين ، وتلييساً من الله تعالى على جميع
عباده ، أولهم عن آخرهم ، وهذا خلاف وعد الله تعالى لنا وإخباره بأن قد
بين الرشيد من الغي ، وليس كذلك ما يكون في عصر النبي صلى الله عليه
وسلم لأنه لا يكون إلا من قبل النبي صلى الله عليه وسلم ، وإخباره وإلذاره ،
فبدت بذلك أنها له لا للذي ظهرت فيه ، وهذا في غاية البيان » (١) .

٢٥٩ - وقد تبين أن الخوارق لا تقع من غير نبي إلا حجة للنبي وفي عصر النبي ، ولا تقع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد أيد قوله هذا بأن الرسول لا ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلا بعد أن يكون الرشد قد تبين . ن . الغي ، ولم تعد ثمة حاجة إلى خوارق بل إن ظهرت بعد النبوة قد يترتب عليها تلبيس وضلال :

وإن الرجال الذين يدعى لهم أن خوارق تجري على أيديهم يتقرب إليهم في حال الحياة وبعد الوفاة ، ويكون في هذا معنى من معاني الإشراف ، بل يصل بهم الأمر إلى أن يتقربوا بهم إلى الله زلى كما يزعم المشركون ، إذ كانوا يقولون « ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلى » أو يدعونهم في الملذات والشدائد ، ويتوسل بهم إلى الله تعالى ، وكل ذلك مناف لمعنى التوحيد في العبادة .

ولقد اجتث ابن حزم الأساس ، واقتلع تلك الشجرة من أصلها ، فنع أن تكون الخوارق على أيدي أحد من الناس ، وأن الناس جميعاً سواء ، لأفضل في الخلق أو التكوين لأحد ، فلا يقدر صالح ، ولا تعتقد قوة خارقة لصالح أو غير صالح ، لأنه لا تتحول طبائع الأشياء إلا على أيدي النبيين في حياتهم . فلا كرامة لأحد ، ولا معجزة لنبي بعد وفاته .

٢٦٠ - هذا ما يقره ابن حزم ، وقد فتح الطريق لمن جاء بعده ، لدفع أو هام تثار حول أشخاص ليرفعهم أتباعهم إلى مراتب التقديس بل إلى مرتبة التوسل بهم إلى الله تعالى ، كما كان يفعل المشركون ، كما ذكرنا .

ولقد جاء ابن تيمية في القرن السابع وأول القرن الثامن ، ودعا إلى مثل هذه الدعوة التي بدأها العبقرى ابن حزم ، وصال فيها وجمال . وناقش أقوال أبي بكر الباقلاني ، في دعواه أن لبعض الأشخاص كرامة ، وأن الفرق بينها وبين المعجزة أن المعجزة يكون معها التحدى ، والكرامة لا تحدى فيها ، فأدحض ذلك لأنه يخشى أن يكون ذلك سبيلاً للتدليس ، والعبث بالشريعة وإهمال أحكامها .

وإذا كان أخص مادعا إليه ابن تيمية هو منع التوسل والوسيلة بالصالحين

يجب أن يعلم الآن أن أول من دعا إلى ذلك ابن حزم ، عندما أخذ معوله وهدم الفكرة القائلة بإثبات الخوارق ، وقرر أنه لا معجزة لنبي بعد وفاته ولا يتوسل إلى الله بولي ، ولا يتوسل إلى الله أيضاً بنبي ، بل إن الوسيلة هي طاعة الله تعالى ، وهي المطلوبة في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة » .

٢٦١ - وإذا كان ابن حزم وابن تيمية قد تلاقيا في أنه لأفضل لأحد إلا بالتقوى ولا توسل بأحد مطلقاً ، فقد اختلف ابن تيمية عن أستاذه ابن حزم الذي تلقى دروسه عن طريق كتبه . اختلفا في أمرين :

أولهما - أن ابن حزم ينكر أن تجرى الخوارق على أيدي غير النبيين ، أما ابن تيمية فإنه يسلم بأن الخوارق تجرى على أيدي غير الأنبياء ، ويقسم ما يجرى على أيدي الناس إلى ثلاثة أقسام ، فيقول : « الخارق إن حصلت به فائدة دينية كان من الأعمال الصالحة المقبولة ديناً وشرعاً ، وإن حصل به أمر مباح كان من نعم الله الدنيوية التي تقتضي شكراً ، وإن كان على وجه يتضمن منهياً عنه تحريماً أو تنزيهاً كان سبباً للعذاب أو البغض » (١) وترى من هذا أن ابن تيمية يرى جواز الخارق من غير النبيين وابن حزم يمنعه ، ولعل ابن تيمية تأثر بما كان يجرى في عصره من سحر وغيره ، وبما كان يذكر للصالحين وغير الصالحين من أحوال خارقة سلم بجوازها ولم يجعل أهلها الأولياء ، ففضل الاستقامة على الكرامة ، ولذا كان يوصي بطلب الاستقامة لا بطلب الكرامة ، ونقل عن أبي علي الجرجاني قوله : « كن طالباً للاستقامة لا طالباً للكرامة ، فإن النفس مجبولة على طلب الكرامة وربك يطلب منك الاستقامة » .

الأمر الثاني - إن ابن تيمية استنبط من هذا منع زيارة قبور الصالحين . قصد التبرك بهم ، وأنه في هذا يوافق ابن حزم ، ولكن يغالى ابن تيمية .

(١) مجموعة من الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٧ وارجع إل ما يل هذا ففيه بحث طويل في التأثيرات الخارقة .

ميسوق. عبارات يفهم منها صراحة أن زيارة قبور الأنبياء لغير الاعتاظ لا تجوز ، ويضعف رواية الحديث النبوي « من زارني بعد مماتي فكأنما زارني في حياتي » كما يضعف رواية قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا سألت الله فاسأله بجاهي فإن بجاهي عند الله عظيم » ولا حاجة له في التضعيف ونحن نرى أن هذه مغالاة من ابن تيمية ، وقد ذكرنا ذلك مفصلاً في كتاب ابن تيمية فارجع إليه (١) .

٢٦٢ — وابن حزم إذ ينكر عبادة غير الله ، أو تقديس أحد غير الله يرى أن أخذ الأوامر الإلهية لا يكون إلا من الله ورسوله سبحانه وأنه لا يؤخذ حكم من الأحكام إلا من الكتاب والسنة ، فليس لأحد قول إلا إذا كان مشتقاً من القرآن الكريم أو من السنة النبوية الشريفة . ومن أخذ الشريعة من غيرهما ، اتخذ إلهاً غير الله ، ولذا قال سبحانه وتعالى عن اليهود والنصارى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » لأنهم أدخلوا دينهم عن أولئك الأحبار والرهبان فكانوا بمنزلة الأرباب ، ولذلك شدد النكير على بعض الشيعة الذين اعتبروا أقوال أئمتهم ديناً لا يرد ، وأنهم معصومون لا يجرى الخطأ على أقوالهم ، وأن عندهم لا عند أحد من الناس أسرار الشريعة وباطنها .

٢٦٣ — وإذا كان ابن حزم لم يجعل فضلاً لأحد غير النبيين ، وأن سائر الناس لا فضل فيهم إلا بالتقوى والتقوى إطاعة الأوامر الظاهرة ، وإنه لا باطن للشرع ، فقد شدد النكير على الصوفية ، ويظهر أنهم لم يكونوا كثيرين في عصر ابن حزم في الأندلس ، كما كانوا كثيرين في العراق وما وراء النهر وغيرهما من الأقاليم الإسلامية التي سرى إليها التصوف الهندي بحكم المصاقبة في الأرض أو الجوار فيها ، فإن الأفكار تسرى في الأقاليم المتقاربة مسرى الماء والهواء .

وكان موضع استنكاره للتصوف ادعاءهم أن من بلغ رتبة الوصول

(١) ابن تيمية ص ٢٢٣ وما يليها .

إلى الله سقط عنه التكليف ، مع أن التكليف لا يسقط عن النبيين ، وهم الذين يكلمهم الله سبحانه وتعالى ، ولذا يقول فيهم رضى الله عنه :

« ادعت طائفة من الصوفية أن في أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، وقالوا أن من بلغ الغاية القصوى من الولاية ، سقطت عنه الشرائع كلها ، من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك ، وحلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك ، واستباحوا بهذا نساء غيرهم ، وقالوا إننا نرى الله ونكلمه وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق ، ورأيت لرجل منهم يعرف بابن شمعون كلاماً نصه : « إن لله تعالى مائة اسم ، وإن الموفى مائة هو ستة وثلاثون حرفاً ليس منها في حروف الهجاء شيء إلا واحد فقط ، وبذلك الواحد يصل أهل المقامات إلى الحق . وقال أيضاً (أى ابن شمعون هذا) أخبرني بعض من رسم لمجالسة الحق (الله جل جلاله) أنه مد رجله يوماً فنودى ما هكذا تجالس الملوك ، فلم يمد رجله بعدها ، يعنى أنه كان مديحاً لمجالسة الله تعالى » (١) .

وهكذا يشدد ابن حزم النكير في مثل هذه الأوهام ، ثم يرميهم بأنهم يخالفون كتاب الله تعالى فمنهم من يحرم ذبائح أهل الكتاب وقد أحلها الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم وعلى لسان النبي الأمين وأن منهم من يتهجم على الصحابة الأولين ويدافع عن المرتدين ، فيخطئون أبا بكر رضى الله عنه في قتاله أهل الردة ، ومنهم من ينتحل نخلة الحشوية الذين يقولون إن الله سبحانه وتعالى جسم له صورة إنسان بلحم ودم يفرح ويحزن ويمرض ويفيق ، ويمشى في الأزقة حتى أنه يمشى في صورة إنسان مجنون ، يتبعه الصبيان حتى يدموا عقبه (١) .

٢٦٤ - ولقد كان ابن حزم بهذا القول من أول من نبه إلى انحراف المتصوفة ذلك الانحراف ، ولقد جاء ابن تيمية فشدد النكير ، لأنه ابتلى بهم وناضلوه وناضلهم ، وكانوا سبب البلاء والحن التي نزلت به فقد ناضلهم

(١) الفصل ج ٤ ص ٢٢٦ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٧ .

يمصر ، وحارب نظرية الحلول التي جرت على أقلام بعضهم ، وقد أشار إليها ابن حزم مستنكراً فيما جاء من زعم بعضهم أن الله يحل فيمن يمشى في الأسواق مجنوناً ، والصبية يدمون عقبه بالحجارة يقذفونه بها .

ولقد كان ميدان جهاد الصوفية قد اتسع في عصر ابن تيمية ، إذ كثرت أتباعهم ووجد علماء دعوا إلى تكفيرهم ، وكان على رأس الصوفية أفذاذ دونوا في عبارات قوية آراءهم ودافعوا عنهم ، ولعل أبرز أولئك ابن عربي الذي قرأ كتب ابن حزم وأعجب بها ، ولكنه نهج منهج التصوف ، ونادى بنظرية وحدة الوجود والاتحاد بين العابد والمعبود ، وقد تصدى من بعده ابن تيمية لتفنيد أقواله .

وعلى ذلك يصبح أن نقول إن ابن تيمية تتلمذ على ابن حزم في كتبه ، كما تتلمذ من بعده ابن عربي ، وهذا نادى بالتصوف ، ومذهب الاتحاد ، وابن تيمية حاربه وناضله في كتبه ، فالتقى المختلفان في تناول من تلك المائدة الخصبية مائدة العلوم التي فتح عيونها ابن حزم وإن اختلف منهاج كل منهما .

٢ - وحدانية الذات والصفات

٢٦٥ - يقصد بوحداية الذات والصفات أمران (أحدهما) أن ذات الله سبحانه وتعالى ليست مشابهة للحوادث فليس سبحانه وتعالى بجسم ولا مركب من أجزاء ، ولا يحسد وجوده زمان ، ولا يحل في مكان ، تعالى سبحانه عن ذلك علواً كبيراً . (والثاني) أن يكون سبحانه وتعالى غير متعدد في ذاته ولا صفاته كما زعم النصاري في الأقاليم : إذ يقولون واحد في ثلاثة وثلاثة في واحد ، بل يجب أن تكون صفاته سبحانه وتعالى ذاتية هي التي بها تعرف ذاته سبحانه ، ولا يؤدي تعددها إلى تعدد القدماء ، كما قال أولئك .

وبالنسبة للأمر الأول وهو تنزهه سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث فلا يشبه أحداً من خلقه ، فإن ابن حزم يقرر ذلك ويؤكدده ، ويدافع عنه دفاعاً قوياً بقلمه القوي ، فليس الله سبحانه وتعالى جسماً ولا يحل في جسم . ويرد قول المشبهة ، فيذكر ادعاءهم أن الله سبحانه وتعالى جسم ، ويذكر أن

حدايهم بأن الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن أن له يداً وعيناً ووجهاً وبأنه سبحانه وتعالى تجلى للعجل ، وبأنه سبحانه يأتي الناس في ظلل من الغمام يوم القيامة إلى آخر ما جاء في الآيات الكريمة ، يرد ذلك بقوله : « فجميع هذه النصوص وجوه ظاهرة بيّنة خارجة على خلاف ما ظنوه وقالوه » وسنبين ذلك عند بيان آرائه في المتشابه من القرآن .

ويذكر قول بعضهم أن الله نور لقوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » فيرد ذلك القول بقوله : « إن معنى الله نور السموات والأرض : هدى الله بتنوير النفوس إلى نور الله تعالى في السموات والأرض ، وبرهان ذلك أن الله عز وجل أدخل الأرض في جملة ما أخبر به أنه نور له ، فلو كان الأمر على أنه النور المضيء المعهود لما خبا الضياء ساعة من ليل أو نهار ألبيته ، فلما رأينا الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه » (١) .

٢٦٦ - ويحكم ابن حزم بإلحاد من قال إن الله جسم سواء أكان ما ادعاه الله سبحانه وتعالى من جسمية كجسمية الحوادث أم لم تكن ، فيقول في ذلك :

« من قال إن الله تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشبهاً ، لكنه ألحد في أسماء الله تعالى . إذ سماه عز وجل بما لم يسم به نفسه ، وأما من قال إنه تعالى جسم كالأجسام فهو واحد في أسمائه تعالى . وهو شبه مع ذلك » (٢) .

وهذا ينتهي إلى أن إلحاد الفريقين ثابت ، بيد أن من حاول التنزيه مع وصف الله سبحانه وتعالى بالجسمية ما حل به ذكره وصفاً لله سبحانه أو اسماً من أسمائه لم يسم به نفسه ، ومن قال إن الله جسم ككل الأجسام فهو واحد الأمرين ، لأنه سمي الله سبحانه وتعالى بما لم يسم به نفسه ، ولأنه كان مشبهاً ، وقد حكم بأن الله مشابه للحوادث مع أنه قال في كتابه العزيز « ليس كمثله شيء » فمن جعله جسماً ككل الأجسام جعله مشبهاً لكل شيء .

(١) الفصل الجزء الثاني ص ١٩٩ -

(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٤ .

٢٦٧ — وإن ابن حزم ينجح في معرفة الذات العلية المناهج العقلية التي أشرنا إلى أنه يلتزمها في دراساته لعقيدة التوحيد وإثباتها بإقامة البراهين العقلية ، ولكنه يتقيد بنصوص القرآن والأحاديث النبوية في كل ما يتعلق بالذات العلية ، فلا يذكر الله سبحانه وتعالى بما لا يذكر به ذاته الكريمة ، فهو يستخدم العقل في إثبات ما يذكره القرآن والسنة ما وسع العقل الإثبات. بأن كان في طاقة العقل إدراكه ، ولكنه لا يسمح للعقل أن يثبت غير ما أثبتته. القرآن ، حتى لا يتيه ويضل ، فعلى المؤمن أن يؤمن بما جاء به الدين ، ويأخذ بظاهر النصوص فيه كما يأخذ بظواهر النصوص في الفروع ، ولا يتجاوزه ولأنه يأخذ بظواهر النصوص ، قرر أن ما يذكر في القرآن الكريم عن الله سبحانه وتعالى ، من أنه العليم والحكيم والقادر والسميع والبصير من أسماء له سبحانه وتعالى ، فتلك أسماء الله الحسنى ، سمي الله جل جلاله بها. نفسه ، فليس لأحد أن يسميها صفات . ولا أن يفكر في أنها شيء غير الذات ، أو هي والذات شيء واحد ، ويرد قول الذين يقولون إن هذه صفات ، يستوى في ذلك الذين يقولون إنها غير الذات كالشاعرة ، والذين يقولون إنها والذات شيء واحد كالمعتزلة ، ولذا يقول :

« ولما إطلاق لفظ الصفات لله عز وجل فحال لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظ الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله تعالى صفة . أو صفات ، نعم ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ، وما كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به . ولو قلنا إن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده . بل هي بدعة منكرة قال تعالى : « إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى » .

ثم يقول : « ولما اخترع لفظ الصفات المعتزلة ونظراؤهم من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ، سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، ليس فيهم أسوة ولا قدوة ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء

من لم يحقق النظر ، فهى وهلة من فاضل ، وزلة من عالم ، وإنما الحق في الدين ما جاء عن الله نصاً أو عن رسوله كذلك ، أو صح إجماع الأئمة كلها عليه ، وماعدا هذا فضلال (١) .

وترى أن ابن حزم يسمى ما ذكر من ألفاظ القدير والمريد والسميع والبصير مقروناً باسم الله تعالى اسماً له تبارك وتعالى ، وهو من أسماء الله الحسنى ، فالقدير مرادفة لكلمة : الله ، والسميع كذلك ، والبصير ، وهكذا . ولذا يقول رضى الله عنه :

« هي حينئذ أسماء أعلام غير مشتقة بلا خلاف من أحد ، وكل هذا وإنما هى لله عز وجل أسماء بنص القرآن ، ونص السنة والإجماع من جميع أهل الإسلام قال الله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذرُوا الذين ياحلدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون » ، وقال تعالى : « ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا ذله الأسماء الحسنى » وقال تعالى : « هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى » . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة » ، إنه وتر يجب الوتر (٢) .

٢٦٨ - وابن حزم في هذا ظاهري لا يتجاوز النص ، حتى لا يسمى هذا صفة إلا إذا جاء نص بذلك ، ولذا أطلق على سورة (قل هو الله أحد) الله الصمد) إنه وصف للرحمن ، لأنه ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك ، فهو يقول بعد أن ذكر الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم وناقشه ، وفى هذا الخبر تخصيص لقوله « قل هو الله أحد » وحدها بذلك ، وقل هو الله أحد خبر عن الله بما هو الحق ، فنحن نقول فيها صفة الرحمن بمعنى أنها خبر عنه تعالى حق » وهو يثبت لله تعالى علماً لا لأنه اقترن اسم الذات العلية

(١) الكتاب المذكور ص ١٢١ .

(٢) الفصل الجزء الثانى ص ١٥٠ .

بكلمة العليم ، بل لأن الله سبحانه صرح بإسناد العلم إليه سبحانه في قوله تعالى :
« أنزله بعلمه » (١) وهكذا .

٢٦٩ - وإن هذا الرأي يتلاقى من بعض نواحيه مع رأى المعتزلة ،
وإن كانوا يسمونها صفات ، وهو يسميها أسماء ، وقد جاء من بعد ذلك
ابن تيمية فسميها هذه التسمية ، ولم يمانع في أن تسمى صفات ، ولكنه على
أى حال نهج منهاج ابن حزم في هذه المسألة ، وإن كان يسميها صفات
أحياناً ، ويسميها أسماء أحياناً ، فيقول في رسالته التدمرية : « إنه ذكر من
أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته ، كقوله تعالى « الله لا إله إلا هو الحي
القيوم » وقوله تعالى : « قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن
له كفواً أحد » وقوله سبحانه : وهو العليم الحكيم ، وهو السميع البصير ،
وهو العليم القدير ، وهو العزيز الحكيم ، « وهو الغفور الودود ذو العرش
المجيد فعلى ما يريد » « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء
عليم » « هو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش
يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج
فيها ، وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير » وهكذا يستمر يستشهد
بالآيات حتى ليذكر الآيات التي استشهد بها إمام الأندلس ابن حزم فيقول :
« هو الله الذى لا إله إلا هو المالك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز
الجبار المتكبر سبحانه الله عما يشركون . هو الله الخالق البارئ المصور
له الأسماء الحسنى ، يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم »
إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في
أسماء الرب وصفاته ، ذلك كله يثبت ذاته وصفاته على وجه التفصيل ،
وإثباته مع نفي التثنية هو ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل . فهذه طريقة
الرسول ، وصلوات الله وسلامه عليهم أجمعين (٢) .

وهكذا نجد ابن تيمية يتلاقى فى رأى مع ابن حزم فقيه الأندلس ،

(١) الكتاب المذكور ص ١٢٦

(٢) الرسالة التدمرية ص ٦ ، ٧ ، ٨ .

وإن اختلفا فهو في إصرار ابن حزم على أن يسمى هذه أسماء لله تعالى .
ويستنكر ويبالغ في استنكار قول من يقول إنها صفات ، وأن هذا التناقض
في التفكير يدل على أن شيخ الإسلام ابن تيمية اطلع على أقوال ابن حزم
واختارها ، ورآها الطريقة السلفية التي يأمن سالكها من الضلال ، ويسلم
من العثار .

الألفاظ الموهمة للتشبيه :

٢٧٠ - في القرآن والأحاديث عبارات قد يفهم منها أن لله سبحانه
وتعالى يداً مثل « يد الله فوق أيديهم » أو يفهم منها أن لله وجهاً مثل قوله
تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » أو يفهم منه أن له عيناً
مثل قوله تعالى : « ولتصنع على عيني » أو أن لله تعالى جنباً مثل : « يا حسرتنا
على ما فرطت في جنب الله » . فهذه الألفاظ ونحوها قد اختلفت فيها أنظار
العلماء ، فبعضهم قد اعتبرها من قبيل التشابه الذي يترك علامه لله تعالى ،
المشار إليه في قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات
من أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراخون في العلم يقولون
آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » فأولئك قالوا إنه
من التشابه الذي لا يعلمه إلا الله .

وقد قال هؤلاء إن لله يداً ولكن لا نعامها ، وهي ليست كيد الحوادث
نفياً للمماثلة بين الله وأحد من خلقه ، وله وجه ولكن لا نعلمه ، وله عين
ولكن لا نعامها إلى آخر ما قرروا . ومن هؤلاء الأشاعرة أتباع أبي الحسن
الأشعري ، ويسمى هؤلاء مفوضين ، واعتبروا رأيهم ذلك هو رأى الساف ،
لأنه تفويض محقق لا تأويل فيه ولا محولة تأويل .

وفريق آخر فسر هذه الآيات تفسيراً يتفق مع التنزيه والتمتدس .
ففسروا اليد بالقوة والسامان ، والوجه يراد به الذات العلية ، والاستواء على
العرش يراد به الاستيلاء الكامل على كل ما في هذا الوجود . وسمى أولئك
مؤولين ، أى أنهم يخرجون الكلام على غير ظاهره ، ولا يسمى أصحاب هذا
النظر من الساف ، لأن نظرتهم ليست سافية .

والمشبهة من حشو هذه الأمة قالوا : إن لله يدا كأيدينا إلى آخره .
وذلك قول باطل لايقوله إلا جاهل ضال ، فإن كان من أهل العلم فهو
•احذ مضل .

٢٧١ — هذه إشارة إلى أنظار العلماء المختلفة لمثل هذه الكلمات الواردة
في القرآن الكريم التي قد يتوهم بعض الناس فيها تشبيهاً أو تجسيماً . ولقد كان
ابن حزم فيها كما في غيرها متمجهاً إلى المعاني اللغوية مجازاً كانت أو حقيقة
وفسر الكلمات بها ، ولم يخرج بها عن ظاهرها ، وهو يقرر ما يراه الحق
لا يهيمه مخالفة من يخالف ولا موافقة من وافق . فهو يوافق المعتزلة أحياناً
ويخالفهم في أكثر الأحيان ولندكر رأيه .

فهو يفسر وجه الله تعالى في قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والإكرام » بأنه الله ، ويقول : « نقول وجه الله ليس هو غير الله ، ولا نرجع
•نه إلى شيء سوى الله تعالى » ، برهان ذلك ، قول الله تعالى حاكياً عن رضى
الله عنه قوله : « إنما نطعمكم لوجه الله » فصيح يقيناً أنهم لم يقصدوا غير الله
تعالى ، وقوله عز وجل : « فأينما تولوا فثم وجه الله » إنما •معناه : « ثم الله
تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه » .

وترى من هذا أنه يفسر كلمة الوجه بأنها الذات العلية ، لأنه سبحانه
عبر عن ذلك المعنى بهذا اللفظ في موضع آخر ، ولا يفسر إلا أنه الذات
العلية مثل ما حكاه عن الصالحين الذين يقولون عندما يتصدقون إنما :
« نطعمكم لوجه الله » فما أرادوا إلا الذات العلية .

وهذا تفسير لغوى واضح لا مجال للشك في صدقه .

٢٧٢ — ويفسر اليد في قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » وقوله تعالى :
« لما خلقت بيدي أستكبرت » ، وقوله تعالى : « مما عملت أيدينا » ، وقوله
تعالى « بل يده مبسوطتان ينفق كيف يشاء » يفسر اليد أو اليدين أو الأيدي
بأن المراد الله سبحانه وتعالى ، فعنى « يد الله فوق أيديهم » الله فوق أيديهم ،
ومعنى « يده مبسوطتان ينفق كيف يشاء » الله ينفق كيف يشاء ، ومعنى

« مما عملت أيدينا » مما عملنا . وكل هذا مجاز ظاهر يفهمه كل عربي ، وهو كقوله تعالى عن الدخول بالجارية بسبب ماكيها « وما ماكت أيماكم » فالمراد « وما ماكتكم » وما فهم أحد أن المراد ماكية اليد اليمنى دون سواها ، فهي مجالات مشهورة تعد كأنها حقائق لغوية ، ولها مكانها من البلاغة ، ومراعاة مقتضى الحال . ويفسر كذلك كلمة أعين في قوله تعالى : « فلنك بأعيننا » فإن المراد قربه من الله وقرب الله منه . وهكذا يفسر كل كلمة تدل على الجزئية بأن الذات العلية التي لا تتجزأ ، ولا تتركب بل إنها جاءت عن الشبيه وجلت عن التركيب ، وتنزهت عن كل مشابهة للحوادث .

وكذلك يفسر قدم الله التي جاءت في قوله صلى الله عليه وسلم (إن بجهنم تمتلئ حتى يضع الله تعالى فيها قدمه) فإن المراد ذاته . والصورة في قوله عليه السلام « خلق الله آدم على صورته » فإن المراد ماكه أى خلقه على الصورة التي أرادها ، بإضافة الصورة إليها إضافة ملك ، وهكذا (١) .

٢٧٣ - ويفسر ابن حزم الاستواء على ذلك النحو بما لا يتنافى مع التنزيه والبعد عن المشابهة بالحوادث ، بأن يفسر الاستواء بمعنى الانتهاء ، فمعنى استوى أى انتهى فعلاه تعالى إلى العرش ، أى أنه آخر الدنيا ، ويقول في ذلك : « على العرش استوى » أنه فعل فعله في العرش ، وهو انتهاء خلقه إليه ، فليس بعد العرش شيء ، ويبين ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنات ، وقال : فاسألوا الله الفردوس الأعلى ، فإنه وسط الجنة ، وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن ، فصيح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخاوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء ومن أنكر أن يكون العالم نهاية من المساحة والزمان والمكان ، فقد لحق بقول الدهرية ، وفارق الإسلام ، والاستواء في اللغة يقع على الانتهاء ، قال تعالى : « فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً » أى فلما انتهى إلى القوة والخير ، وقال تعالى « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » أى أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه ، وبالله التوفيق ، وهذا هو الحق ، وبه نقول بتمجدة البرهان (٢) .

٢٧٤ - ونرى من هذا أن ابن حزم يحاول أن يخرج تلك الألفاظ التي يتوهم بعض العلماء فيها التشبيه تخريجاً لغوياً يؤديه ظاهر اللفظ من غير محاولة تأويل لأن المجاز المشهور لا يعد تأويلاً ، مادام يجري مثله في اللغة الفصحى ، ويكون واضح الدلالة بين المقصود ، من غير عمل عقلي يخرج الكلام عن ظاهره الذي يفهمه العربي ببديته من غير إعمال فكر ومحاولة عقلية .

وأن ذلك الظاهر هو الذي يفهمه العربي عند قراءة القرآن ، ويجب أن نفرض أن ذلك هو الذي فهمه الصحابة والتابعون ، الذين كانوا يفهمون القرآن ، كما يدل عليه ظاهره سواء أكان مجازاً أم كان حقيقة ، والمجاز لا يخرج الكلام عن الدلالة الظاهرة الواضحة المبينة ما دامت له قرينة واضحة .

ولنا نوافق ابن حزم في فهمه فيما عدا تفسير الاستواء فإن تفسيره بالاستيلاء الذي هو مذهب المعتزلة أقرب في نظرنا ، واللغة تدل عليه ، ويكون قوله تعالى : « استوى على العرش » معناه كمال السلطان في هذا العالم ولعل ابن حزم اتجه إلى التفسير الذي اختاره . لورود الآثار بأن هناك عرشاً مخلوقاً ، وأنه مادي وموجود ، وأنه يرى أن الآثار الصالح ، ولو كانت مروية بطريق الآحاد ثبت بها العقائد ، كما ثبت بها التكاليفات العملية ، وإنه لامتناع حينئذ من أن يكون الاستواء بمعنى الانتهاء إليه . مادام يؤمن بأنه آخر الخلق كما فهم من حديث النبي صلى الله عليه وسلم .

٢٧٥ - ومهما يكن نظر ابن حزم في مسألة الاستواء فإن من المؤكد أن تخريجاته بإجراء تلك الألفاظ على المنهاج العربي ، واعتبار ذلك دلالة ظاهرة لا تأويل في الوصول إليها ، هو الطريق الحق ، وهو ما كان عليه السلف في نظرنا ، لأن العربي لا يمكن أن يفهم من قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » أن لله يداً ، إذن ذلك مجاز مشهور ، كما يقال وضع الأمير يده على المدينة .

وإن ذلك المنهاج المستقيم الذي قاله ابن حزم ، ولا نعرف أحداً من

علماء الكلام سبقه إليه — هو الذى سار عليه الغزالى من بعد ودونه فى كتابه
إلجام العوام عن علم الكلام ، فقد قال فيه بيان معنى التقديس :

« التقديس معناه إذا سمع اليد والإصبع ، وقوله صلى الله عليه وسلم
« إن الله خمر آدم بيديه ، وأن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن »
فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق على معنيين (أحدهما) هو الوضع الأصلي ،
وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ، والآخر المعنى المجازى وهو موضع الجسم
مخصوص وصفات مخصوصة وأعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض
وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنجس عن ذلك المكان ،
وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لمعنى آخر ، ليس ذلك المعنى بجسم أصلاً ،
كما يقال البلدة فى يد الأمير ، فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد
مثلاً ، فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعاً وبقيناً أن الرسول لم يرد بذلك
جسماً هو عضو مركب من لحم ودم وعظم ، وأن ذلك فى حق الله تعالى
محال وهو عنه مقدس » (١) .

ولأنك ترى من هذا النص أن حجة الإسلام الغزالى يهجم منهاج ابن حزم
تماماً ، فيفسر هذه الألفاظ تفسيراً مجازياً ، ويعتبر ذلك هو ظاهر اللفظ ،
وأنه لا تأويل فيه ، ولا يخرج عن مقتضى الظاهر إلى باب من أبواب
التأويل ، وقد بينا ذلك فى كتاب ابن تيمية ، ووازنا بين نظر ابن تيمية
الذى يقول إن لله يداً ليست كأيدينا ، وعيناً ليست كأعيننا ، وادعائه أن ذلك
مذهب السلف ، وانتهينا من الموازنة إلى أن يكون تفسير الصحابة ، وهم
العرب الخالص هو نظر الغزالى .

وهنا نرد الفكرة إلى أول من تكلم بها ، وهو ابن حزم ، فقد سبق.
الغزالى فى تحقيقها ، والغزالى لا بد أنه قد اطلع عليها ، فقد ثبت أنه قرأ
كتابها فى الأسماء الحسنى .

٢٧٦ — وابن حزم يرى أن القرآن كله جلى واضح لا تستغلق على

العقول معانيه ، ولاتستبهم على ذوى المدارك ألفاظه ، متى فهم القارىء العربية ، واستعان على فهمه بشارحه وهو النبى صلى الله عليه وسلم ، فقد تركنا صلى الله عليه وسلم على المحجة البيضاء التى ليلها كنهارها ، فلا ريبة لمستريب ، إلا إذا أراد الزيف وقصد إليه ، وإذا كان يرى ذلك الرأى وينظر النظر ، فهو لا يرى فى القرآن متشابهاً إلا فى موضعين وما عداهما ليس بمتشابه فى ذاته ، إنما الاشتباه من المدارك التى لم تنجبه إلى النص طالبة للاحق فيه ، أو طلبته وهى متأثرة بأهواء سابقة وآراء منحرفة ، فتدرك النص بنظر منحرف ، فلا تراه على وجهه الصحيح ، ولتقبس قبسة من كلام ابن حزم فى هذا ، فهو نظر مستقيم :

إن ابن حزم يضع حداً فاصلاً بين المتشابه الذى يكون اتباعه زيفاً ، والمحكم الذى يطلب العلم به فى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » .

والحد الذى وضعه هو أن ما يكون مطلوباً من الشارع لا يمكن أن تكون آيات القرآن الواردة فى موضوعه متشابهة ، وغيره قد يكون فيه المتشابه . ثم ينتهى بالاستقراء إلى أن المتشابه ينحصر فى موضعين (أحدهما) فى أقسام القرآن و (الثانى) فى الحروف التى يبدأ بها فى أول السور ، فيقول فى ذلك :

« نظرنا فى القرآن وتدبرناه كما أمرنا الله تعالى ، فوجدناه جاء بأشياء منها التوحيد وإلزامه ، فكان ذلك مما أمرنا باعتقاده والفكرة فيه ، فعلمنا أنه ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها صحة النبوة وإلزامنا الإيمان بها ، فعلمنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها الشرائع المقترضة والمحرمات والمندوب إليها والمكروهة والمباحة ، وذلك كله مفترض علينا تتبعه وطلبه ، فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه . ومنها تنبيه على قدرة الله تعالى وذلك مما أمرنا بالتفكير فيه بقوله تعالى :

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » وبقوله تعالى : « ويتفكرون في خلق السموات والأرض » فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه . ومنها أخبار سالفة جاءت على معنى الوعظ لنا ، وهي مما أمرنا بالاعتبار به بقوله تعالى : « لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب » فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها وعد أمرنا وحضنا على العمل لاستحقاقه ، ووعيد حذرنا منه . وكل ذلك مما أمرنا بالفكرة فيه : لنجتهد في طلب الجنة ، ونفر من النار ، فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه فلما علمنا أن كل ما ذكرنا ليس متشابهاً ، وعلمنا يقيناً أنه ليس في القرآن إلا محكم ومتشابه ، أيقنا أن كل ما ذكر نحكم ، فلما أيقنا ذلك ضرورة علمنا يقيناً أن ما عدا ما ذكرنا هو المتشابه ، فنظرنا لنعلم أى شيء هو فنتجنبه ولا نتبعه ، وإنما طلبناه لنعلم ماهيته ، لا كيفيته ولا معناه ، فلم نجد في القرآن شيئاً غير ما ذكرنا . حاشا الحروف المقطعة التى في أوائل بعض السور وحاشا الأقسام التى في أوائل بعض السور . فعلمنا يقيناً أن هذين النوعين هما المتشابه الذى نهينا عن اتباعه ، وحذر النبي صلى الله عليه وسلم من المتبعين له ، وكذلك وجدنا عمر رضى الله عنه قد أوجع صبيّاً ضرباً على سؤاله عن تفسير والذاريات ، فصيح ضرورة أن هذين القسمين هما المتشابه الذى نهينا عن ابتغاء تأويله ، إذ لم يبق بعد ما ذكرنا إلا هذان النوعان ، ولا بد من تشابه فلم يبق غيرهما . فحرام على كل مسلم أن يطلب معانى الحروف المقطعة التى في أوائل السور كهيئص ، وجمعسق ، ون ، والم ، وص ، وطسم ، وحرام أيضاً على كل مسلم أن يطلب معانى الأقسام التى في أوائل السور مثل والنجم ، والذاريات ، والطور ، والمرسلات عرفاً ، والعاديات ضبيحاً وما أشبه ذلك » (١) .

هذه عبارات ابن حزم التى يعلن فيها رأيه في المتشابه من القرآن ، ونراه قد سلك مسلك الاستقراء . فتتبع أوامر الله تعالى وآياته ، واختبر كل نوع من أنواع الآيات الكريمة ، فما وجدته في موضوع مطلوب اعتبره محكماً . حتى يمكن الخطاب بمضمونه من تكليف بأمر أو نهى ، وعظة

واعتبار ، وما لم يجد في موضوعه أمراً أو نهياً وكان غير واضح المعنى هو الذي اعتبره متشابهاً ، وانتهى به الاستقراء إلى أن المشكل محصور في فواتح السور ، وما ورد من عبارات القسم .

٣ - وحدانية الخلق والتكوين

٢٧٧ - اتفق المسلمون على أن الله تعالى خالق كل شيء ، فلا شيء في هذا الكون إلا بخلق من الله تعالى ، لأن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه خالق كل شيء ، اتفق المسلمون على ذلك ، فمن قال إن شيئاً في الكون بغير خلق الله وإرادته فقد ضل ضلالاً بعيداً ، وخرج عن الإسلام خروجاً لاخلاف فيه .

وقد اتفقوا أيضاً على أن الله سبحانه وتعالى خلق الكون بإرادته واختياره فلم يصدر عنه صدور المعلول عن علته ، بل إنه سبحانه وتعالى فعال لما يريد ، مختار لما يفعل ، ولذلك ضل الفلاسفة الذين قرروا غير ذلك ، ولقد ناضلهم ابن حزم في آرائهم ، وأبطلها بالأدلة العقلية القاطعة ، وجاء من بعده الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة فأوفى على الغاية في رد أقوالهم ، وبطلان ما انتحلوه من أقوال اليونان .

٢٧٨ - لهذا يجب على كل مسلم أن يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى خالق لكل شيء ، وهو مبدع الكون ، وهو قادر مختار فعال لما يريد سبحانه وتعالى .

ولكن ثارت مشكلة بين علماء المسلمين من العصر الأموي إلى عصر ابن حزم ، بل انحدرت مع الزمان إلى عصرنا الحاضر ، ولا زال الناس يخوضون فيها ، ما بين مهتد قد اهتدى واطمأن ، وضال قد انحرف ، ومفوض لله تعالى ، ولسان حاله يقول « ذرهم حتى يخوضوا في حديث غيره » .

وتلك المسألة هي أفعال الإنسان ، أهى مخلوقة لله تعالى من غير استطاعة من الإنسان فيكون مجبراً ؟ ولا تكليف من غير قدرة واختيار حتى يكون في أفعاله حراً مختاراً ؟ .

وقد اتفق المسلمون على حقيقتين لا مجال للشك فيهما ، وهما - أولاً -
أن الإنسان محاسب عما يكون منه إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، وأنه
يجزى يوم القيامة بفعله الخير ، يجازى عليه بالثواب والنعيم المقيم ، والشر
يعاقب عليه إلا أن يتغمده الله برحمته .

والأمر الثاني : أن الله سبحانه وتعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء
ويغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فلا إرادة فوق إرادته ، ولا قدرة مع
قدرته إنه على كل شيء قدير .

٢٧٩ - ومع اتفاق المسلمين على هذا كله اختلفوا في فعل الإنسان
أهو فيه مضطر مجبر أم هو فيه حر مختار ، والذين قالوا إنه حر مختار ،
فكيف يكون اختياره ، أهو باستطاعة سابقة على الفعل أم مقترنة بالفعل .
أم سابقة ومقترنة ؟

لقد اختلفوا في ذلك على أقوال أربعة ، وكل قول له طائفة تعاضده
وتناصره ، وتدعو إليه وتدرسه ، وتدارس الناس على طريقته ، وقد أشرنا
إلى هذه الفرق في القسم الأول من دراستنا ، فالجبرية قالوا إن الإنسان
مجبر غير مختار وهو في أفعاله كالريشة في مهب الريح لا تتحرك بغير
حركتها وتنتقل مع الريح أنى انتقلت ، وكذلك الإنسان في هذا الكون ، لأنه
لا فاعل إلا الله تعالى ، فهو وحده الفعال ولا شريك له في هذا الوجود .
ولو كان للإنسان فعل ينسب إليه لكان شريكاً لله تعالى في الخلق والتكوين ،
ولكان ذلك منافياً لوحداية الخلق والتكوين المتفق عليها من جميع المسلمين ،
وأن إضافة الفعل إلى الإنسان من حيث إنه قام به لا من حيث إنه وقع منه
كما يقول القائل : مات فلان فالموت قام به ، لا أنه هو الذي أحدثه وكونه
وخلقه ، بل الحيي والمميت هو الله تعالى ، ولا شيء من هذا لأحد من خلقه ،
وأولئك هم الجهمية أتباع الجهم بن صفوان (١) .

(١) راجع في بيان هذه الطوائف الأربع (الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٢) .

٢٨٠ — هذه هي الفرقة التي قامت بالجبر والأضطرار ، ومحت عن الإنسان الاختيار ، وإنما بلا شك أخذت بطواهر بعض النصوص ، وتركت نصوصاً أخرى فأشبهت الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض .

أما الطائفة الثانية : وهم الأشاعرة والماتريدية ، فقد قالوا إن الإنسان له استطاعة وهي ليست الإنشاء والتكوين ، بل الفعل من الله تعالى ، ولا فاعل إلا الله تعالى ، وهو وحده المريد المختار ، ولكن تكون استطاعة مخلقها الله تعالى عند الفعل يسمى الكسب والاكتساب ، وبها تكون المسؤولية ، واجتزاء عن الفعل إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، ولا شك أنهم قريبون من الجبرية ، وبعض العلماء يجعلونهم منهم .

والطائفة الثالثة : أكثر المعتزلة والشيعة الإمامية ، وهم يرون أن الإنسان مختار مريد باستطاعته الفعل ، وهي قوة أودعها الله نفسه ، وبها كان الفعل خيراً أو شراً ، ويزيدون في قولهم إن الله يشاء الخير ويريده ، ولا يريد الشر ، فلإرادته وأمره متلازمان ، وإذا كان لا يأمر بالشر فهو لا يريد .

والطائفة الرابعة : هي التي تقول إن الفعل يكون من العبد باستطاعة قبله ومقترة به ، وأصحاب هذا القول بعضهم من المعتزلة وبعضهم من غير المعتزلة .

وفي الجملة أن أصحاب القوة المودعة أو الاستطاعة يقررون أن العبد تسند إليه أفعال نفسه بقوة أودعها الله إياه لتكون عليه التبعات ، ولتحقق التكليف ، ويكون الشخص مسئولاً عن فعله ، ويتمحقق الجزاء بالثواب والعقاب ، بتحقيق العدالة ، فلا يكون حساب من غير قدرة .

بيد أن المعتزلة يزيدون على ذلك كما قلنا أن فعل الشر لا يريد الله تعالى ، لأن الإرادة والأمر متلازمان عندهم كما أشرنا ، فالشر لا يريد رب العالمين ، لأنه لم يأمر به ، وهو لا يريد إلا الهداية ، ولا يريد الضلال .

٢٨١ - هذه نظرات عاجلة إلى أقوال الفرق الإسلامية المختلفة بشأن القدرة الإنسانية في الأفعال المستندة إلى البشر ، فما الذى قاله ابن حزم في هذا الموضوع ؟

يظهر من مجموع ما يقرره ابن حزم أمران : (أحدهما) أنه يقرر أن أفعال الإنسان تكون باستطاعة للإنسان ، وتستمر حتى يقع الفعل ، ويتحقق الاختيار والقصد والعمل ، فهو بهذا يقرر مبدأ الاختيار ، ويرد مبدأ الجبر ، إذ يرى أن مبدأ الجبر يخالف الحس والنص واللغة ، فالنص مثل قوله تعالى « جزاء بما كنتم تعملون » وقوله تعالى « لم تقولون ما لا تفعلون » فنص على العمل وإسناده إلى المكلف ، وأما الحس ، فبالحواس وبضرورة العقل وبدهياته علمنا علماً لا يخالجه الشك « أن بين الصحيح الجوارح ، وبين مالا صحة لجوارحه فرقاً لا تحماً لجوارحه لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختاراً دون مانع ، والذي لا صحة لجوارحه لم يرام ذلك جهده لم يفعله أصلاً ، ولا بيان أبين من هذا الفرق ، والمجبر في اللغة هو الذى يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده ، فأما من وقع فعله وقصده ، فلا يسمى في اللغة مجبراً » (١) .

(الأمر الثانى) الذى يقرره ابن حزم هو أن الفعل لا يكون نتيجة للاستطاعة وحدها ، بل لابد من زوال كل الموانع الجارية التي تحول بين الاستطاعة وظهور أثرها في الأفعال ؛ فهو يقول « نظرنا فوجدنا السالم الجوارح المريد للفعل قد يعترضه دون الفعل مانع لا يقدر معه على الفعل أصلاً . فعلمنا أن ها هنا شيئاً آخر ، به تتم الاستطاعة ، وبه يوجد الفعل ، فصبح ضرورة أن الاستطاعة صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع ، وهذان الوجهان قبل الفعل ، وقوة أخرى من عند الله عز وجل » (٢) .

وهذا الكلام يدل على أن الفعل يقع بثلاثة عناصر : (١) استطاعة من العبد أودعها الله إياه (٢) وزوال الموانع (٣) وقوة من عند الله هي التي تسمى التوفيق ، فلا بد من التوفيق مع القدرة الإنسانية ، وقيم الدليل على ذلك

فيقول : « ومن البرهان على صحة هذا القول إجماع الأمة كلها على سؤال الله تعالى التوفيق والاستعاذة به من الخذلان ، فالقوة التي ترد من الله تعالى ، فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقاً وعصمة وتأيداً . والقوة التي ترد من الله سبحانه وتعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عزماً أو قوة أو حولا ، وتبين من صحة هذا قول المسلمين لا حول ولا قوة إلا الله » (١) .

٢٨٢ - وبهذا يتحرر أنه يلتقي مع المعتزلة في قولهم أن الأفعال تسند إلى العبد باستطاعة أودعها الله إياه ، ولكنه يضم إلى تلك الاستطاعة البشرية القوة الإلهية التي يكون بها التوفيق ، ويكون هذا الخذلان ، ومن هنا يفرق عنهم من حيث إنهم لا يرون أن الله يريد الشر ، أما هو فيقول : يفضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ، فمن أخذ في أسباب الهداية وسار في طريقها وفقه الله تعالى ، ومن لم يقصد إلى أسباب الهداية أو يتجنب طريقها فإن الله لا يوفقه ، فيكون الخذلان ويكون الضلال : والتوفيق والخذلان والهداية من أمر الله يقرره ابن حزم خضوعاً لنصوص القرآن الكريم واتباعاً للهدى النبوي الشريف .

٢٨٣ - ولأنه ليؤيد ذلك بالدراسات النفسية والخلقية التي عاجلها ، فيبين أن الاتجاه إلى الخير يكون بدافع من النفس والاتجاه إلى الشر يكون بدافع منها أيضاً وكل ميسر لما خلق له ، فمن اتجه إلى الخير مع الإصرار عليه هداه الله ووفقه ، ومن اتجه إلى الشر ولج فيه خذله الله تعالى ، ويقول في طبيعة النفس :

« إن الله سبحانه وتعالى خلق نفس الإنسان ممزجة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هي عليه ، وخلق فيها قوتين متضادتين في التأثير وهما التمييز والهوى كل واحدة منهما تريد الغلبة على آثار النفس ، فالتمييز هو الذي يخص نفس الإنسان والجن والملائكة دون الحيوان الذي لا يكاف ، وليس ناطقاً ، والهوى هو الذي يشاركها فيه نفوس الجن والحيوان الذي ليس ناطقاً من

حب اللذات والغلبة . . . فإذا عصم الله النفس غلب التمييز بقوة من عنده
هى له مدد وعون فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في هواها
من الشهوات وحب الغلبة والحرص والبغى والحسد وسائر الأخلاق الرذيلة
والمعاصي. وقد قامت البراهين على أن النفس مغلوقة ، وكذلك جميع قواها
المنتجة عن قوتها الأوليين التمييز والهوى. كل ذلك مخلوق مركب في النفس
مرتب على ما هو عليه فيها ، كل جبار على طبيعته المخاوقة » (١) .

٢٨٤ - ونرى من هذا كيف يبين الاستطاعة التي خلقها الله في الإنسان
وتوفيق الله تعالى لأهل الخير ، ونخلدانه لأهل الشر ، وأن بهذه القوة قوة
التمييز والاختيار عند منازعة الهوى تكون التبعات ، ويكون الجزاء من عقاب
وثواب، وإن توفيق الله سبحانه ونخلدانه يكون مع هذه القوة العاملة في النفس
فيكون كل لما يسر له .

وإنه ليبين أن كل نفس قد كانت باتجاهاتها ومداومتها على حال معينة
لا تستطيع الخروج عنها ، والأخلاق المطبوعة لا تقبل التغير ، ويسوق
ذلك دليلا على أنه مع الاستطاعة المودعة نفس الإنسان توجد قوة أخرى
وهي إرادة الله سبحانه وتعالى وتوفيقه ، فيقول :

« ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع
أحد غير ما يفعل مما خلقه الله عز وجل فيه ، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخر
الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهم لا يقدر على الغباوة ، والغبي
لا يستطيع ذكاء الفهم ، والحسود لا يقدر على ترك الحسد ، والنزيه النفس
لا يقدر على الحسد ، والحرص لا يقدر على ترك الحرص ، والبخيل لا يقدر
على البذل ، والجبان لا يقدر على الشجاعة ، والكذاب لا يقدر على ضبط
نفسه عن الكذب ، كذلك يوجدون من طفولتهم ، والسييء الخلق لا يقدر
على الحلم ، والحي لا يقدر على القحة ، والوقح لا يقدر على الحياء ، والعبي
لا يقدر على البيان ، والطبوش لا يقدر على الصبر ، والغضوب لا يقدر على
الحلم ، والصبور لا يقدر على الطيش ، والحليم لا يقدر على الغضب ، والعزيز

النفس لا يقدر على المهانة ، والمهين لا يقدر على عزة النفس ، وهكذا في كل شيء ، فصحيح أنه لا يقدر أحد على ما يفعل إلا بما يتم الله فيهم القوة على فعله وإن كان خلاف ذلك متوهماً منهم بصحة البيئة وعدم المانع (١) .

٢٨٥ - هذا كلام ابن حزم في فعل الإنسان وسلطانه عليه وسلطان الله تعالى ، وهو فوق كل سلطان وقد استمد كلامه من عناصر ثلاثة وهي الحس والنصوص والدراسات النفسية في الأخلاق . فبالحس ثبت الاختيار بقوة أودعها الله نفس الإنسان ، وبها تكون المسئولية ، وبالنصوص ثبت أن توفيق الله لا بد منه ليكون فعل الخير ، وبالدراسات النفسية أثبت توفيق الله ، وأن القوة التي تكون من الله عند الفعل هي أمر أساسي في وجود الفعل نحو الطاعات أو نحو المنهيات .

ولا شك أن دراسة المسألة على ذلك النحو من الدراسة التي تعددت أبوابها لم يسبق به ابن حزم ، ولكن هل حلت النتيجة التي وصلت إليها تلك المشكلة القديمة ؟ إن المشكلة في أمرين - في مسئولية العبد وسلطانه ، أهو ليس له سلطان مطلقاً أم له سلطان ليس كاملاً ، إن فرضنا أن إرادة الله تعالى لها توجيه في فعل العبد إذن كيف يكون الثواب والعقاب مع ذلك التوجيه المسيطر ؟ إن الثواب بلا شك رحمة من الله ، ويمكن معه العقاب ، إنه قد أحصى علم الله الحكم العدل ذلك ، فإليه تفويض الأمور ، ولكن لم كان العقاب ؟

الأمر الثاني - أنه لا يقع في هذا الكون شيء بإرادة الله تعالى وسلطانه . ولما نعتقد أن ابن حزم حل هذا الجزء من المشكلة ، ولكنه لم يحل الجزء الأول ، والمعتزلة حلوا الجزء الأول منها ، ولم يحلوا الجزء الثاني ، وهل في الإمكان الجمع بين قول المعتزلة وقول ابن حزم ؟ إن ذلك يكون فيه الحل ، ومهما يكن الأمر فكلام ابن حزم أوسع كلام كتب في المسألة .

آراء لابن حزم حول السياسة

٢٨٦ - ابن حزم كتب كل المسائل الإسلامية ، وناقش الأقوال في كل ما كتب وجادل وناضل ، ومن المتعذر أن نتصدي لكل ما كتب ، ولكن لا بد من دراسة رأيه حول العقيدة الأساسية في الإسلام ، وحول الأمور السياسية التي شقت الوحدة الإسلامية واختلاف المسلمون فيها . وذلك لأن هذه الأمور تبين المنزع السياسي لابن حزم ، وذلك جزء بلا شك من دراسة شخصه ، ولذا نتكلم في هذه الأمور الثلاثة . وهي رأيه في مرتكب الكبيرة ، ورأيه في الخلافة ولمن تكون ، ورأيه في المفاضلة بين الصحابة ، وقد كتب في ذلك رسالة قيمة (١) .

وإن المسألتين الأخريين الصلة بينهما وبين السياسة واضحة ، بل إن مسألة الخلافة من صميمها ، أما مسألة حكم مرتكب الكبيرة ، فصلتها بالسياسة أنها نبئت في ميدان السياسة ، أثارها الخوارج عند خروجهم على الإمام علي بن أبي طالب . فقد حكموا بكفره . لأنه ارتكب ذنب التحكيم فثار القول في هذه المسألة . واختلف العلماء فيها ذلك الاختلاف الكبير . ولنتكلم في كل مسألة من هذه المسائل بكلمات موجزة . بل بإلمامات سريعة . ثم نتكلم في فقهه الذي هو أخص ما اخص به وهو لب موضوعنا .

١ - رأيه في مرتكب الكبيرة

٢٨٧ - قال أكثر الخوارج : إن مرتكب الذنب كافر ليس من أهل القبلة . وقال الحسن البصري : إن مرتكب الذنب منافق يظهر الإسلام ، وأعماله تعلن غيره ، وتكشف قلبه ، وقال أكثر المعتزلة : إنه في منزلة بين المنزلتين

(١) قد طبعها بدمشق مع ترجمة جيدة لابن حزم الأستاذ سعيد الأنفاني .

فهو ليس بكافر ولا مؤمن وهو فاسق ، ويصح أن يسمى مسلماً ، ولكنه لا يسمى مؤمناً قط . وهو مخلد في النار .

وقال بعض المرجئة : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وأولئك يبدو من ظاهر قولهم أنه يوم القيامة لا يكون فرق بين المذنب والمطيع ، والمرتكب والتقي ، والعاصي والولي .

وقال بعض المرجئة : يحاسب الله المذنب على ذنبه . وأمره مرجأ إلى ربه فإن شاء عفا عنه وأدخله فسيح رحمته . وإن شاء عذبه ، وإن يعذبه فهو عبده وإن يغفر له فبعضته وحكمته . وقالوا : إن هؤلاء مرجئة السنة . وينسب هذا الرأي إلى أبي حنيفة وغيره من الأئمة والأعلام ، ومنهم أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي . وطائفة كبيرة من المسلمين ، وروى عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالاً : إن الله يغفر لمن يشاء من أصحاب الكبائر . ويعذب من يشاء إلا القاتل فإنه يخلد في النار أبداً .

وقالت طائفة من المتأثرين بآراء المعتزلة : إن الله سبحانه وتعالى إما أن يعذب أهل الكبائر بذنوبهم جميعاً . وإما أن يعفو عنهم جميعاً . فلا يغفر لفريق دون فريق . ولا يعذب طائفة دون طائفة . لأنهم يرون أن ذلك هو العدل الذي يليق بالذات العلية ، وهو يسير على نظرية وجوب الإصلاح والأصلح لذات الله تعالى ، وفي ثبوت ذلك نظر ، فإنه لا حاكم على فعل الله إلا الله تعالى ، وهو أحكم الحاكمين ، وليس لأحد أن يحكم على فعله . جلّت قدرته ، وإلا تجاوز قدره ، وعدا طوره .

٢٨٨ - هذه هي الآراء المختلفة في مرتكب الكبيرة ، فما رأى ابن حزم؟

نجد ابن حزم في رأيه في هذه المسألة ظاهري النزعة أيضاً ، يعتمد على النصوص فلا يهمل نصوص العفو والمغفرة ، ولا نصوص الحساب والعقاب ، ولذا يقول : « من لقي الله عز وجل تائباً توبة نصوحاً من كل كبيرة ، أو لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة ، وهو من أهل الجنة لا يدخل النار ، ولو بلغت سيئاته ما شاء الله أن تبلغ ، ومن لقي الله عز وجل وله كبيرة فأكثر لم يتب منها فالحكم في ذلك الموازنة فمن رجحت حسناته على كبائره

فإن كبائره وسيئاته كلها تسقط وهو من أهل الجنة ولا يدخل النار ، ومن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته فهؤلاء أهل الأعراف ، ولهم وقفة ولا يدخلون النار ، ثم يدخلون الجنة ، ومن رجحت كبائره وسيئاته بحسناته فهؤلاء مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب ، فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة في النار ، ثم يخرجون منها إلى الجنة بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرحمه الله تعالى ، وكل من ذكرنا مجازون في الجنة بما فضل لهم من الحسنات ومن لم يفضل لهم حسنة من أهل الأعراف فمن دونهم ، وكل من خرج من النار بالشفاعة ويرحمه الله تعالى ، فهم كلهم سواء في الجنة ، ممن رجحت له حسنة فصاعداً (١) .

٢٨٩ - هذا هو الرأي الذي اختاره ابن حزم ، وهو في هذا يستمد رأيه من النصوص المختلفة في القرآن الكريم والسنة النبوية ، وهو يسوق لهذا الرأي الأدلة على كل حكم من أحكامه التفصيلية .

وهو فيما يسوقه ظاهري كما قلنا ، وهو فيها يجمع بين آيات الوعيد التي احتج بها المعتزلة ، وآيات العفو التي احتج بها المرجئة ، وآيات الحساب والعقاب والثواب والمساواة بين العمل وجزائه من مثل قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ومثل قوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ، وقوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » ، وقوله تعالى : « ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها » ويعمل بالآيات التي فيها بشرى لمن كثرت حسناته وقلت سيئاته في مثل قوله تعالى : « إن الحسنات يذهبن السيئات » ومثل قوله تعالى : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » ، وإن تآك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً » وقوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها » .

وهكذا فهو يعمل بجميع النصوص الواردة ، وينتهي من ذلك بهذا الرأي الذي يوازن فيه بين الحسنات والسيئات ، وهو اتباع لتفصيل ما أجمل من آيات العفو والغفران ، وما أجمل من آيات الوعيد والحساب والعقاب ،

وكان التفصيل. من نصوص القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ،
ونكتفى من هذه المسألة بهذا القدر ، ومن أراد استيفاءها فليرجع إلى كتاب
الفصل (١) .

٢ - رأيه فى الخلافة

٢٩٠ - لقد فصح ابن حزم القول فى الخلافة وناقش فيها الفرق
المختلفة ما بين الشيعة والخوارج بطوائفهم المختلفة ، وكان كشأنه فى كل
ما يكتب يؤثر الإطناب على الإيجاز ، ويناقش أدلة مخالفيه ، دليلاً ، دليلاً ،
بلغته الصرامة العنيفة ، وإذا نريد أن نستخلص رأيه من هذه المناقشات الحادة
القوية ، فإننا نلخص بمجمل آرائه فى أربعة أمور .

٢٩١ - أول هذه الأمور الأربعة أنه يقرر أن الإمامة فرض لازم ،
لأن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام ، فى الأموال والجنايات
والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام ، ومنع الظالم وإنصاف المظلوم
وأخذ القصاص يحتاج إلى رئيس فإن الناس لا يصلحون فوضى ، ولا تقام
تكليفات الدين مع هذه الفوضى . ويقول فى بيان الفساد فى البلاد التى لا رئيس
لها ، فإنه لا يقام هناك حكم حق ولا حد حتى قد ذهب الدين فى أكثرها ،
فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد .

ولقد كان فرض الإمامة العادلة ، لأنه لا يقام الشرع إلا بذلك الإمام
ولا يدفع الظلم إلا به ، ويقول ابن حزم الذى عاش فى عصر الاضطراب
السياسى بسبب ضعف الخلفاء : لم يبق وجه تتم به الأمور إلى الإسناد إلى
واحد فاضل عالم ، حسن السياسة قوى على الإنفاذ ، وإنه إن كان كذلك
فالظلم والإهمال معه أقل منه مع الاثنين فصاعداً .

وإذا كان ابن حزم يرى إقامة إمام فرضاً لازماً على المسلمين ، وأنه لا يحل
للمؤمنين أن يبيتوا ليلة ، وليس فى عنقهم بيعة لإمام . فإنه يرد من أجل

هذا على النجيدات من الخوارج الذين لا يرون الخلافة أمراً لازماً في الدين بل هي من مصالح الناس وعلى الناس أن يتعاطوا الحق فيما بينهم .

والخلاصة أن ابن حزم يرى أن الأمة الإسلامية واجب عليها الانقياد لإمام عادل ، يقيم فيها أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) .

ولأنه لاشك عنده في أن الواجب أن يكون الإمام واحداً لجميع المسلمين ويرد قول القائلين إنه يجوز أن يكون إمامان للمسلمين بأن ذلك قد يؤدي إلى التنازع بينهما ، وقد قال تعالى : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا بويع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما » ولأن المسلمين جميعاً أمة واحدة فيجب أن يكون إمامهم واحداً ، ليكون مظهراً لهذه الجامعة .

٢٩٢ - وثاني الأمور التي تجب ملاحظتها في الإمام ، ولا تنعقد الإمامة إلا إذا تحققت ، أن يكون الإمام قرشياً ، لأن الأنصار لما اختلفوا مع المهاجرين احتج أبو بكر عليهم بالقرشية فاقتنعوا ، إذ قال « لاتدين العرب إلا لهذا الحى من قريش » . ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الأئمة في قريش » ، ويقول في ذلك ابن حزم : « نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن الأئمة في قريش ، وعلى أن الإمامة في قريش ، وهذه رواية جاءت مجيء التواتر ، رواها أنس بن مالك ، وعبد الله بن الخطاب ، ومعاوية . ومما يدل على صحة ذلك إذعان الأنصار رضى الله عنهم يوم السقيفة وهم أهل الدار والمنعة ، والعدة والعدد » (٢) .

ويلاحظ أن ذلك الشرط ليس موضع إجماع ، فإن الخوارج لم يشترطوه بل قالوا إن الإمامة للعدل من غير نظر إلى قبيلة ، بل قالوا أكثر من ذلك إنه إذا تساوى قرشى وحبشى في الفضل ، والقيام بحق الكتاب والسنة فالواجب أن يقدم الحبشى ليسهل خلعه .

٢٩٣ - وثالث الأمور التي يجب ملاحظتها هو شروط الإمامة بعد القرشية في نظره ، فهو يشترط في الإمام شروطاً يجب توافرها بعد أن يتحقق وصف القرشية فاشترط أن يكون بالغاً مميزاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن ثلاثة » ذكر منها البهي حتى يحتلم ، والمجنون حتى يفيق ، وأن يكون رجلاً : لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة » ، وأن يكون مسلماً لقول الله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » ، والخلافة أعظم السبل ، ويشترط أيضاً عند ابن حزم في الخليفة أن يكون متقدماً لأمره بأن يتقدم لتحمل تبعات الحكم والدعوة لطاعته في القيام بحق كتاب الله وسنة رسوله الكريم ، ويشترط أن يكون عالماً بما يلزمه من فرائض الدين متقياً لله في الجملة ، أى أن يكون ظاهر حاله الصلاح ، غير معلن الفساد في الأرض ، لقول الله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ويقول في ذلك رضى الله عنه : « إن من قدم من لا يتقى الله عز وجل ولو في شيء من الأشياء ، أو معلن الفساد في الأرض غير مأمون أو من لا ينفذ أمراً ، أو من لا يدرى شيئاً في دينه ، فقد أعان على الإثم والعدوان ، ولم يعن على البر والتقوى ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أبا ذر إنك ضعيف لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم » وقال تعالى : « فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً » الآية ، فصيح أن السفيه والضعيف ومن لا يقدر على شيء لا بد له من ولي فلا يجوز أن يكون ولياً للمسلمين (١) .

ولا يشترط أن يكون الإمام سليم الجسم صحيحاً معافى ، بل تصح الإمامة ولو لم يكن ذا جسم سليم : لأن المقصود من الإمامة إقامة القسط ، وتنفيذ قوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط » فمن قام بالقسط فقد أدى ما أمر ، فالعبرة بالقدرة على القيام بالعدالة ، فهي مناط الإمامة ، وبغيرها لا يتحقق المناط ، وإن تحقق وتم اختياره ويبيعته تحققت الإمامة .

٢٩٤ - وابن حزم يقرر ما أجمع عليه المسلمون ، وهو أن الإمامة

لا تكون بالوراثة ، بل هي خلافة نبوية كل من استوفى شروطها هو أهل لها ولا يميز ابن الخليفة أو وارثه على غيره ، بل هو وغيره فيها سواء ، وهو يقرر ذلك في قوله :

«ولا خلاف بين أحد من أهل المسلمين في أنه لا يجوز التوارث فيها (أى في الإمامة) ، ولا في أنها لا تجوز لمن لم يبلغ حاشا الروافض ، فإنهم أجازوا كلا الأمرين؛ ولا خلاف بين أحد في أنها لا تجوز لامرأة» (١) .

وترى من هذا أن ابن حزم يقرر ذلك المبدأ الإسلامى العادل من أنه لا توارث في الخلافة الإسلامية ، وأنه لا ولاية للعلماء ، ولكن الشيعة الإمامية خالفوا الأمرين ، فجوزوا إمامة الصغير ، وأن يكون الأمر بالوراثة ، وذلك غير الإجماع فما عرف عن أحد الصحابة أو التابعين أنه قال ذلك ، فأمر المسلمين شورى بينهم ولا شورى إلا إذا كان المسلمون لهم الحق في اختيار الخليفة ، وليس مفروضاً عليهم بوراثة جبرية .

ولأنه من يوم أن أهمل ذلك المبدأ الإسلامى الجليل ، وقد صارت أمور المسلمين إلى فوضى ، وصارت إمرتهم إلى غلمان لا يحسنون القيام بشئونهم الخاصة ، فضلا عن القيام بشئون الأمة ، وتحقيق معنى العدالة فيها والتعاون بين الحاكم والمحكوم على البر والتقوى ، وعدم التعاون على الإثم والعدوان .

٢٩٥ - هذه شروط الخليفة عند ابن حزم ، وبقي أن نقول كيف يكون عقد الإمامة في نظر ابن حزم ، أيكون بانتخاب عام ، بحيث يختاره جمهور المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها ، فلا تتم البيعة إلا باختيار الأغلبية المطلقة منهم ، أم يكون باختيار أهل بلد بعينه ، أم يكون باختيار أى جمع ، وتكون الإمامة للسابق دون سواه ؟

يرى ابن حزم أن عقد الإمامة يتم بأحد وجوه ثلاثة قد أثرت كلها عن الصحابة وارتضاها جميعهم .

أولها وأفضلها في نظره وأصحها عنده أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى

إنسان يختاره إماماً بعده ، وسواء أفعل ذلك في صحته أم في مرضه عند حضور الوفاة ، إذ لا نص ولا إجماع على المنع ، ويقول في ذلك « كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي بكر ، وكما فعل أبو بكر بعمر ، وكما فعل سليمان ابن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز ، وهذا الوجه هو الذى نختاره ، ونكره غيره لما فيه من اتصال الإمام وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب ، مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس ، وحدث الأطلاع » .

ولكن يعترض على هذا بأن الصحابة والتابعين قد اعترضوا على العهد إلى يزيد والعهد إلى سليمان بن عبد الملك ، ومن قبله الوليد وغيرهم ، فيرد ابن حزم ذلك الاعتراض بأن الاعتراض لم يكن على أساس العهد ، وإنما كان على أساس أنهم كانوا غير مرضيين في دينهم وأخلاقهم ، فقد كانوا يعلنون الفساد .

٢٩٦ - والوجه الثانى من أوجه عقد الإمامة التى يقرها ابن حزم « أن الإمام إذا مات من غير عهد ، أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له ، فإنه يفرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته ، كما فعل على إذ قتل عثمان رضى الله عنهما ، ويستشهد على هذا الوجه من اختيار الإمام الأعظم بما فعله خالد بن الوليد في غزوة تبوك فيقول : وقد فعل ذلك خالد بن الوليد : إذ قتل الأمراء : زيد بن حارثة وجعفر بن أبى طالب ، وعبد الله بن رواحة ، فأخذ الراية خالد عن غير إمرة ، وصوب ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ بلغه فعله وساعد خالد جميع المسلمين رضى الله عنهم » (١) ٥

وإذا كان هذا الذى يقوم ويدعو لنفسه عند موت الخليفة تنفذ إمامته فكذلك تجوز إمامة مثله عند شيوع المنكر والدعوة لنفسه ، ولذا يقول ابن حزم : « أو أن يقوم كذلك عند ظهور منكر يراه ، فتلزم معاونته على البر والتقوى ولا يجوز التأخر عنه ؛ لأن ذلك معاونته على الإثم والعدوان »

وقد قال عز وجل «وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» ؟

وفي هذا الوجه كما ترى يتجه إلى ابن حزم إلى أن قيام الإمام المستوفى للشروط والدعوة لنفسه من قبيل القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ لأنه لا تصلح أمور الأمة فوضى لا إمامة فيهم ، فمن قام بحققها وجبت معاونته وطاعته ومن قام بعد قيامه إن كان بغير حق فهو باغ يخرج على الإمام العادل ، وإن قيامه لمنكر شاع وذاع ، وملاً البقاع ، فإنه يكون إماماً داعياً لنفسه ، وبذلك تكون طاعته لازمة إن كان مستوفياً لشروط الإمامة ، وإن ذلك يكون من باب التعاون على البر والتقوى المنصوص عليه في الآية الكريمة . هذا كله نظر ابن حزم ، ولنا فيه نظر نبدیه فيما بعد .

٢٩٧ - هذان وجهان من وجوه عقد الإمامة للإمام ، أما الوجه الثالث من وجوه عقد الإمامة ، فهو أن يجعل اختيار الإمام بعد موته إلى رجل ثقة ، أو إلى أكثر من واحد ، كما فعل عمر رضي الله عنه عند موته ، ويقول ابن حزم في هذا الوجه « وليس عندنا في هذا الوجه إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ ولا يجوز التردد في الاختيار أكثر من ثلاث ليال للثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من النهي عن البيات ليلتين من غير إمام ، ولأن المسلمين لم يجتمعوا على ذلك أكثر من ذلك . والزيادة على ذلك باطل لا يحل » (١) .

وهذا الوجه يظهر أن ابن حزم خضع له خضوعاً ؛ لأنه لم يسعه الاعتراض على أمر أجمع عليه الصحابة ، وإجماعهم حجة لا يسوغ الاعتراض عليها ، بل يجب الأخذ بها .

أما الرأيان الآخران ، فإنه يرى الأخذ بهما في كل حال ، فالأول يتعين الأخذ به عندما يكون عهد من الخليفة لمن يليه ، وهذا العهد في نظره هو أسلم الطرق لصيانة وحدة الأمة ، ويتعين الطريق الثاني عندما لا يترك الخليفة

المتوفى عهداً فإنه في هذه الحال تكون الإمامة لمن يتقدم لها من أهله ، ومن طلب البيعة من بعدها يكون باغياً ، مادام الأول قائماً بالعدل .

٢٩٨ - هذا نظر ابن حزم في طريق عقد الإمامة ، ويلاحظ عليه أمران :

الأمر الأول - أنه كان ظاهرياً في حكمه في عقد الإمامة ، كشأنه في كل الأحكام الشرعية ، فهو ينظر إلى الأمر الذي أقره الصحابة مجتمعين عليه ، فوجده لا يخرج عن هذه الوجوه ، فهم قد أقروا عقد أبي بكر لعمر رضى الله عنه ، كما أقروا عهد عمر إلى ستة من الصحابة ، ليكون الخليفة من بينهم ، ثم فوض أربعة منهم إلى واحد هو عبد الرحمن بن عوف ، فسوغ بهذا أن يعهد إلى واحد أو أكثر اختيار خليفة ثم وجد أن علياً دعا إلى نفسه فلم ينكر عليه أحد من الصحابة ، وقد أطاعه أكثرهم واعتبروه الخليفة المرضي من جمهور المسلمين .

وجد الصحابة قد أجمعوا على صحة الإمامة بهذه الوجوه ، فكانت كلها وجوهاً في اختيار الخليفة ، ولا شك أن نظره في هذا نظر مستقيم ، بيد أنه أهمل البيعة في أصل عقد الإمامة ، وأن كل هؤلاء لم يكونوا خلفاء إلا بعد أخذ البيعة فأبو بكر رضى الله عنه قد عهد إلى عمر ، ولكنه لم يتول السلطان حتى تمت له البيعة من الصحابة ، وكذلك كان الأمر بالنسبة لعثمان رضى الله عنه ، فإن عمر رضى الله عنه قد عهد إلى الستة ليختاروا من بينهم واحداً . ولذلك لما اختير عثمان لم يتم الأمر له إلا بعد أخذ البيعة .

ولذلك ما كان لنا أن نقول أن ذلك العهد كان هو عقد الإمامة ، إنما عقد الإمامة هو البيعة ، والعهد ترشيح شخص من الخليفة السابق أو ترشيح من بين ستة يختارونه هم ويعينونه وبعد ذلك الترشيح يكون عقد الإمامة بعقد البيعة ، وأما الأمر في شأن اختيار على ، فإنه مادعا إلى نفسه ، بل الثابت في التاريخ أنه دعى للخلافة من بعض الصحابة . فتقدم مجيباً الدعوة ، ولم تنعقد الخلافة بمجرد تقدمه ، بل كانت الخلافة بالبيعة نفسها .

ولذا تخالف ابن حزم في اعتبار عقد الإمامة بالاختيار من الخليفة السابق - بل إن العقد هو بالبيعة نفسها ، وإنك لترى ذلك واضحاً مما كان في سقيفة بني ساعدة فإنه لم يكن أحد إماماً إلا بعد أن تقدم عمر لأبي بكر وقال له : امدد يدك أبايعك ، وبعد تمام البيعة ، وعندئذ تولى أبو بكر لإمرة المؤمنين ، وكان خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الأمر الثاني — الذى نلاحظه — أن ابن حزم يقرر أنه إذا فشا المنكر جاز لشخص أن يتقدم يدعو لنفسه ، وعلى ذلك يكون فشو المنكر سبباً في أن يخرج الإمام عن الإمامة إذا أعان الفساد ، لأنه يكون قد فقد شرط الإمامة ، ويكون موضع الإمامة شاغراً ، فيتقدم من يشغله ، ومن يعاون المتقدم ، فإنما يعاون على البر والتقوى ، ومن يسكت عن معاونته ، فإنما يعاون المنكر ، وبذلك يعاون الإثم والعدوان .

٢٩٩ — وابن حزم يفرض أن اثنين قد قاما يدعوان لأنفسهما في وقت واحد ، في هذه الحال لا يجعل الحكم لمن ينال عدداً أكثر ، ومؤيداً من جمهور أكبر بل يجعل الأمر للزمن ، فمن سبق بدعوته ، ولو بطرفة عين ، قدم وكان الثاني باغياً ولو كان أفضل من الأول ، أو مثله ، أو دونه ، فمن جاء ينازعه تضرب عنقه كائناً من كان .

ويقول فيما لو قام اثنان معاً في وقت واحد من غير أن يعرف السابق « فلو قام اثنان فصاعداً معاً في وقت واحد ويأس من معرفة أيهما سبقت بيعته نظر أفضلهما وأسوسهما فالحق له ، ووجب نزع الآخر ، يقول الله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ومن البر تقليد الأسوس وليس هذا بيعة متقدمة يجب الوفاء بها ، ومخاربة من نازع صاحبها ، فإن استويا في الفضل قدم الأسوس ، نعم وإن كان أقل فضلاً إذا كان مؤدياً للفرائض والسنن مجتنباً للكبائر مستتراً بالصغائر ، لأن الغرض من الإمامة حسن السياسة والقوة على القيام بالأمور ، فإن استويا في الفضل والسياسة أقرع بينهما ، أو نظر في غيرهما ، والله سبحانه وتعالى لا يضيع على

عباده هذا الضيق ، ولا يوقعهم في هذا الحرج لقوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ، وهذا أعظم الحرج (١) .

٣٠٠ - هذا نظر ابن حزم عندما يكون اثنان قد اتفقا في الزم عند الدعوة لأنفسهما ، فيقول إن المناط هو الفضل والسياسة ، والمعتبر السياسة أولاً . فإن استويا في السياسة يقدم ذو الفضل ، لأنه اشترك مع صاحبه في المقدرة السياسية وزاد عليه الفضل ، فيكون سبب التقدم هو التفضيل ، وإن اختلفت رتبتهما في السياسة قدم الأسوس ، ولو كان هو الأفضل فضلاً ، بل ولو كان مستور الحال قائماً بالفرائض مجتنباً للكبائر مستتراً بالصغائر ، فإن تساويا في الفضل والسياسة كانت القرعة هي الحكم بينهما .

٣٠١ - ومن مجموع ما تقدم يبين أن ابن حزم يهمل أمر البيعة ولا يجعله أساس عقد الإمامة ، بل يجعله على الرعية من واجبات الطاعة تنفيذاً لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ويعتبر البيعة من قبيل التعاون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وإن المنتهج لأخبار الخلفاء الراشدين يجد أن البيعة كانت أساس الاختيار وأنها كانت العقد الذي يعقد بين الإمام ، والأمة ، وهو عقد موثق بالآيمان يجعل بين كلا الفريقين التزاماً دقيقاً يجب عليه تنفيذه ، والقيام بحقه ، وتلتزم الإمامة بإقامة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وتلتزم الأمة بالسمع والطاعة في المنشط والمكروه ما لم يكن عصيان لأمر الله ونهيه فإن كان عصيان فلا سمع ولا طاعة .

فأبو بكر عقد إمامته بالبيعة ، ولما عهد إلى عمر رضى الله عنهما عرض عهده على الصحابة مجتمعين ، ولم يتركهم حتى كانت الموافقة العامة ، ثم البيعة له من بعده .

وكذلك الأمر بالنسبة لإمامة عثمان رضى الله عنه ، فامتد إلا بعد

تمام البيعة من الصحابة الذين كانوا مجتمعين وما كان الأمر منهم إلا ترشيحاً .
 وإمامة على رضى الله عنه كانت الدليل على أن البيعة هى الأساس فإنه
 قد أخذ البيعة من أهل المدينة الذين كانوا يبايعون من قبله ، فهم الذين
 بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان ، فاكثفى على بيعتهم ، لأن المدينة كانت إلى
 ذلك الوقت مقر الصحابة الأولين وهم فضلاء هذه الأمة ، وأهل الحل
 والعقد فيها ، ومعاوية ومن معه اعتمدوا على ضرورة بيعة جميع المسلمين ،
 ووجدوا هذا المنفذ الذى ينفذون منه اللطعن فى إمامة على حبيب النبي وصفيه
 المرتضى ، وتقول الأقاويل عليه ، ثم البغى عليه وهو الإمام العادل .

٣٠٢ - وإذا كانت البيعة أساس الولاية لإمرة المؤمنين بإجماع الصحابة
 فى عهد أبى بكر ، ثم فى عهد عمر ، ثم فى عهد عثمان ، ثم فى عهد على
 رضى الله عنه فإن أساس الخلافة الإسلامية هو اختيار فضلاء الأمة ، ولذلك
 نختار ذلك القول الذى يقول إن الإمامة لاتصح إلا باختيار فضلاء الأمة ، فى
 كل أقطار البلاد الإسلامية ، وقد حكى ابن حزم ذلك القول ، فقال :
 « ذهب قوم إلى أن الإمامة لاتصح إلا بإجماع فضلاء الأمة فى أقطار البلاد » .

وإذا كنا نخالف هذا القول الأخير ، فإننا نخالفه مخالفة جزئية ، وهو أنه
 يشترط للإمامة إجماع الفضلاء ، وقد يكون فى ذلك مشقة ، أو هو فى ذاته
 قد يكون متعذراً ، ولذا نكتفى بأن الإمامة تنعقد باختيار أكثر الفضلاء وكذلك
 كانت خلافة أبى بكر رضى الله عنه ، فإن خلافته قد انعقدت بمبايعة أكثر
 فضلاء الصحابة ، فالمهاجرون جميعاً بايعوه ، ولكن امتنع سعد بن عبادة
 عن مبايعته ، وما كان سعد إلا من فضلاء هذه الأمة الذين آووا ونصروا ،
 وكذلك انعقدت إمامة عمر رضى الله عنه من غير مبايعته ، وقد كان أكثر
 فضلاء الأمة هم الذين بايعوا علياً رضى الله عنه .

فالعبرة باختيار أكثر فضلاء الأمة ، لا بجمعهم ، وإن معرفة فضلاء
 الأمة فى عهد أبى بكر وعثمان وعمر كان سهلاً لأنهم أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ، ثم صعب فى عهد على لتفرق كثير منهم فى الأقاليم المفتوحة ، ولكن
 الأكثرين كانوا بالمدينة فانعقدت بهم إمامة فارس الإسلام على رضى الله عنه ،

أما بعد عصر الصحابة فعرفة فضلاء الأمة ليست أمراً سهلاً ، ولم يثر عن التابعين ومن بعدهم أن سنوا طريقاً لتعرف فضلاء الأمة لأن الإمامة قد تحولت من عهد معاوية إلى ملك عضوض ، ولم تعد إمامة نبوية ، وإن أمكن تلمس رأى من الفقهاء التابعين ومن جاء بعدهم فإن فضلاء الأمة في نظرهم كانوا علماءها . ولذلك فسر الأكثرون منهم أولى الأمر في قوله تعالى « وأولى الأمر منكم » بأنهم العلماء .

٣٠٣ — وإنه على ضوء الدراسات الحاضرة ونظم الشورى نستطيع أن نقرر أن فضلاء الأمة هم الذين يقرر أهالي الأقاليم الإسلامية أنهم الفضلاء ، فكل إقليم يختار فضلاءه ، وأولئك الفضلاء المختارون الذين يعتقدون عقد الإمامة ، ويكتفى باختيار الأكثرية المطلقة منهم .

وعلى ذلك لا وجه بعد هذا البيان لما يرد به ابن حزم قول الذين قالوا إن العقد يكون باختيار فضلاء ، إذ يقول في رده : « إنه تكليف مالا يطاق » وما ليس في الوسع ، وما هو أعظم الحرج ، والله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وقال تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

فإنه لا حرج ولا ضيق ، وفيه أعظم السعة ، وليس فيه ضياع للمسلمين ، ويتحقق فيه القيام بالقسط والعدل ، ويتحقق به تنظيم التعاون الكامل بين المسلمين وبه تتحقق شورايم التي هي معقد أمرهم ، ومعنى الحكم فيهم ؛ إذ قال تعالى « وأمرهم شورى بينهم » .

٣٠٤ — وإن الرأيين اللذين اختارهما لعقد الإمامة أخطر الطرق على المجتمع الإسلامي ، وكلاهما يؤدي إلى فساد الأمر وتوسيده لغير أهله .

فأما الأول ، وهو العهد من الخليفة الحي إلى من يليه ، فقد أدى إلى أن آل الأمر إلى ورائته ، فالملك الأموي في الشرق والغرب كان أساسه الوراثة ، ولم يكن غيرها أساساً ، وكان هذا كافياً لأن يجعله يتردد ولا يعتبر العهد من الخليفة السابق إلى الذي يليه أصلح الطرق لاختيار الخليفة ، فإنه لم يؤدي إلى الوراثة فقط بل أدى إلى أمرين خطيرين (أولهما) أنه كان يعهد من لا يصلح

للخلافة إما لضعفه أو لضعف قواه ، أو لإعلاته الفسق والفساد ، وإن العيش الطرى الذى يعيشه أولئك الملوك الذين كانوا يتسمون بأسماء الخلفاء أو أمراء المؤمنين ظلماً وعدواناً ، لم يجعل منهم رجلاً قوياً ذا إرادة نافذة ، بل كانت تضعف طبقاتهم جيلاً بعد جيل حتى ينحل الأمر ، وينتشر الفساد ، ويستبد بهم العبيد والخدم ، ويكون أمر المسلمين إلى الجوارى الحسنان ، والعلمان ، وقد رأى ذلك ابن حزم وعائنه ، واستقراه فى التاريخ ودونه ، وفوق ذلك فإن العهد على ذلك الوضع ليس له أى أساس من الشرع ، ولا من عمل الصحابة الأولين ، وإنما هو بدعة ابتدعها معاوية فى الإسلام .

(الأمر الثانى) الذى أدى إليه ذلك العهد الذى اختاره ابن حزم أن الحكم صار استبدادياً غاشماً ، وذهبت الشورى ، وتعطل لب الحكم الإسلامى ، وهو الشورى ، كما قال الله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ولا أدرى كيف سوغ ابن حزم لنفسه تعطيل ذلك النص .

وإن ذهاب الشورى أضاع أمر المسلمين ، فذهب معنى التعاون الحقيقى الذى دعت إليه الآية التى كرر ابن حزم الاستشهاد بها ، وهى قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » فإن التعاون فى الحكم ليس فى الطاعة المطلقة كطاعة الجندى فى ميدان الجهاد ، وإنما التعاون فى الحكم هو تبادل وجهات النظر ، وذلك بالشورى ، ولذلك أمر بها النبى صلى الله عليه وسلم فيما كان يتولاه من الشئون العامة ، فقال تعالى : « وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزممت فتوكل على الله » .

٣٠٥ — وإن الوجه الثانى الذى اختاره لم يكن أقل خطراً على الجماعة الإسلامية من سابقه ، بل إنه الفوضى فى ذاته ، كيف يقال إن كل من يدعو لنفسه ممن يستوفى شروط الخلافة — وكل مدع يزعم فى نفسه أنه استوفىها — قد عقدت له الإمامة بهذا الادعاء مادام قد سبق غيره بالادعاء ، ولو بطريقة عين فإنه يكون الإمام دون غيره ، ولو كان غيره أفضل منه ، بل إنه ليزعم أنه إن التف حول الثانى فضلاء الأمة فإنهم آثمون ، ولعله يعتمد على الحديث « من جاءكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يفرق بجماعتكم فاقتلوه » ولكن

هذا اعتماد على غير معتمد لأن الحديث موضوعه أن يكون أمر المسلمين على رجل واحد ، وهل يكون أمر المسلمين على رجل ، مجرد الدعوة لنفسه ؟ إن ذلك غريب في بابه .

إن ابن حزم كان في هذا التفكير يستمد حكمه من أحوال الأمويين ، وما كان عليه عصره ، ونسى رضى الله عنه أن حال عصره في الأندلس كانت أسوأ أحوال الحكم في الإسلام ، فقد قام في عهده بضعة رجال من بني أمية كلهم ادعى الخلافة وكلهم تسمى بأوير المؤمنين ، وكان يستعين بعضهم على بعض بالنصارى ، وكل ذلك في بضع سنين ، حتى فسدت الدولة ، وصار بأس المسلمين بينهم شديداً ، وكفى ذلك عبرة لأولى الأبصار .

٣ - المفاضلة بين الصحابة

٣٠٦ - لابن حزم رسالة خاصة في المفاضلة بين الصحابة (١) ، وقد اشتمل عليها كتاب الفصل ، ولا نريد أن نخصي ما اشتملت عليه هذه الرسالة ولكن نريد أن نذكر منها ما يكتفى لبيان رأى ابن حزم في مقام على بن أبي طالب بين الصحابة ومقام معاوية ، إذ كان يعده من الصحابة ، فإن ابن حزم كان أموى النزعة كما كان أموى الولاء ، يرى صحة إمامة الأمويين في الشرق والمغرب على سواء ، ويرى بحق أنها أنبل من حكم الأندلس ، في عهدهم اجتمع وازدهر ، ومن بعدهم تفرق واضطرب ، حتى التهمه العدو الذى يتربص بالمسلمين الدوائر ، ويريد لهم القاضية ، واشدة تعصب ابن حزم للأمويين .

(١) قام بطبعها الأستاذ سعيد الأفغاني ، وترجم لابن حزم ترجمة بعيدة ، وبذل في تصحيح الرسالة وضبط نصوصها والتأريخ لرجالها جهداً مشكوراً ، جديراً بكل تقدير . وإن هذه الرسالة هى بنصها في ضمن كتاب الفصل لابن حزم الجزء الرابع يبتدىء من ص ١١١ وإن ذلك التوافق يعطينا صورة عن كتاب الفصل ، يستفاد منها أن ذلك الكتاب هو عدة رسائل قد كتبها ، وكل رسالة في جملتها بحث قائم بذاته ، وقد بدا له أن يجمع هذه الرسائل في كتابه فجمعها وأعطاهم ذلك الاسم الذى يدل على أصله ، وهو الفصل ، فإنه جمع لفصله وهى في معناها قطعة منقولة إلى موضع غير الموضع الذى كانت فيه ، كالنخلة المنقولة من مكان إلى مكان . فهى رسائل مفردة نقلت إلى ذلك المجموع ، فكان منها ذلك الكتاب الذى يسمى بذلك الاسم مشيراً إلى أصله .

أنهم بأنه ناصبي يعادى علياً وأولاده ويناصبهم العداوة الظاهرة ، وفي هذه الرسالة النصوص الكاشفة عن حقيقة رأيه والدعامة التي يبنى عليها حكمه .

٣٠٧ — يستعرض ابن حزم أقوال الفرق المختلفة والعلماء فيمن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : فمن قائل على بن أبي طالب رضى الله عنه ، ومن قائل عمر بن الخطاب ، ومن قائل جعفر بن أبي طالب ، ومن قائل أبو بكر وهم كثيرون ، ثم يحكى قول داوود بن خلف الأصهباني الفقيه فيقول :

قال داوود بن علي الفقيه رضى الله عنه : « أفضل الناس بعد الأنبياء عليهم السلام أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأفضل الصحابة : الأولون من المهاجرين ، ثم الأولون من الأنصار ، ثم من تبعهم منهم ، ولا أقطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من الآخرين من طبقته ، وقد روينا عن متقدمي العلم ممن يذهب إلى هذا القول ، وقال يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري غير ما مرة : « إن هذا قوله ومعتقده » .

هذا رأى يتجه إلى تفضيل الطبقات لا إلى تفضيل الأشخاص ، ولكل طبقة مقامها ، ولكل صحابي قدره ، ولكن ابن حزم لا يرضى ذلك الرأى الذى لا ينجو به صاحبه من التفضيل الشخصى ، حتى لا يكون فى المفاضلة غرض من مقام المفضل عليه الذى يؤخر الحكم مرتبته عن صاحبه الذى هو فى طبقته .

ويرى ابن حزم أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أمهات المؤمنين أزواجه وأن الذى يليهن أبو بكر الصديق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عمر ، ثم يتصلى للمفاضلات الشخصية بين الصحابة البارزين .

٣٠٨ — ولكنه قبل أن يحكم بالفضل لأحد على غيره بعد أن فضل من سبق ، يضع الموازين الضابطة للمفاضلة حتى تكون بالقسطاس ، ولا يظلم فيها أحداً .

ولأنه في سبيل ذلك يقدم الفضل إلى قسمين : فضل اختصاص ، وفضل بسبب العمل والمجازاة عليه ، أما فضل الاختصاص فإنه يشترك فيه الإنسان وغيره ، وذلك لأن الاختصاص هبة من الله العلي القدير ولا يسأل عما يفعل ، ومن ذلك فضل الملائكة في خلقهم ، وفضل الأنبياء في ابتداء خلقهم على غيرهم من الناس ، وفضل مكة على كل البلاد ، وفضل رمضان على غيره من الشهور ، وفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وغير ذلك .

أما القسم الثاني ، وهو فضل المجازاة على العمل ، فهو الذي توضع له الموازين التي توزن بها الأعمال ، فمن ثقلت موازينه نال الفضل على غيره ، ويرجع أسباب الترجيح إلى سبعة أمور . هي :

- ١ — عين العمل وذاته بأن يكون العمل كاملاً في فروضه ونوافله .
- ٢ — وفضله من حيث القصد وخلوص العمل لوجه الله تعالى . أو أن تشوبه شائبة من الدنيا .
- ٣ — ومن حيث الرتبة بأن يقوم بكل الحقوق والواجبات والمنهيات ، فيقوم برتب الواجبات كلها لا ينقص رتبة ، ولا يقدم واحدة على أخرى ، ولا تقع منه كبيرة في ماضيه ، وإن تاب عنها توبة نصوحاً .
- ٤ — وهي من حيث الزمان كمن يقوم بواجبات يفرضها الزمان كمن يصبر على الأذى في صدر الإسلام ويقوم بواجبه فيه ، أو يكون عام مجاعة فيقوم بما يوجبه عليه الدين ، ويسبق إليه ، في وقت الحاجة والغوث ،
- ٥ — ومن حيث الحكم بأن يستويا في أداء الواجبات ، وأحدهما أكثر نوافل .
- ٦ — ومن حيث المكان بأن يقوم أحدهما بالواجب في مكان أشق ، أو العمل فيه أقدم .
- ٧ — ومن حيث الإضافة أو النسبة كالعمل مع النبي وتقريبه إياه (١) ،

(١) تلخص هذا من رسالة المفاضلة بين الصحابة ص ١٧٤ إلى ١٨٠ .

٣٠٩ — وابن حزم يطبق هذه الموازين ، فيقرر أن نساء النبي أفضل الناس بعد النبيين ، للأميرين : الاختصاص وفضل المجازاة فقد اختصهن رب العالمين بأن جعلهن من بين نساء العالمين في جوار رسوله الأمين ، وهن فوق ذلك كن القانتات العابدات الصالحات الصابرات وليس لأحد عمل أكثر من عملهن ، فاجتمع لهن السبق بالعمل الصالح مع الاختصاص الإلهي والتفضيل الرباني .

وبعد أن يفيض في بيان فضل نساء النبي صلى الله عليه وسلم على الناس أجمعين رجالاً ونساءً ويبين فضلهن على بناته ، فكل امرأة من نسائه أفضل من فاطمة ابنته التي هي قطعة منه . ويتكلم في قول النبي صلى الله عليه وسلم عن فاطمة بأنها سيدة نساء المؤمنين ، فيقول : « واستلركنا بياناً زائداً في قول النبي صلى الله عليه وسلم : إن فاطمة سيدة نساء المؤمنين ، أو نساء هذه الأمة » ، فنقول وبالله التوفيق : إن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث ، وإنما ذكر في هذا الحديث السيادة ، ولم يذكر الفضل ، وذكر عليه السلام في حديث عائشة الفضل نصاً بقوله عليه السلام : « وفضل عائشة على سائر النساء كفضل الثريد على سائر الطعام » ، والسيادة غير الفضل ، ولا شك أن فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء العالمين بولادة النبي صلى الله عليه وسلم لها ، فالسيادة من باب الشرف لامن باب الفضل ، فلا تعارض بين الحديثين ألبتة ، والحمد لله رب العالمين (١) .

٣١٠ — هذا كلام ابن حزم ، ولا ندري كيف يفرق بين السيادة والفضل في حديث نبوي ، إن النبي الذي نهى عن التفاخر بالأنساب ، والذي قال لابنته وغيرها : إنه لا يغني عنها من الله شيئاً ، لا يمكن أن تكون السيادة في لغته معناها الشرف الديني ، والفضل العمل بالتقوى ، وأن فاطمة تربت في مهد النبوة ونشأت بين أحضان النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا بد أن تكون قد نشئت على أكمل الأخلاق والفضائل الدينية ، حتى تكون في عملها مثلاً لسائر النساء فإن سادتهن فبالعمل لا بشيء سواه ، وأن حديث « فضل عائشة

على سائر النساء كفضل الثريد على سائر الطعام » لا يدل دلالة قاطعة على أنها أفضل من كل امرأة حتى فاطمة التي قالت عنها أم المؤمنين عائشة : « إنها ليست كغيرها من النساء » .

ولذلك أخالف ابن حزم ، وأحسب قوله هذا من شدة رغبته الأموية ومقاومته للشيعة ، لأنهم هم الذين كانوا يدعون ما يدعون على أساس نسبتهم لفاطمة وعلى ، فأراد أن يبين أن هذين اللذين ينتسبون إليهما ليس لهما الفضل الأول ، بل يوجد من هو أفضل منهما ، وأن كل نساء النبي أفضل من فاطمة التي يفاخرون بالانتساب إليها .

ولنه ليشكك في أسبقية السيدة فاطمة على سائر النساء ، بينما يقبل كلاماً عربياً منسوباً لعمر رضي الله عنه ، يتنافى مع كل ما عرف عن عمر ، وهو أنه قال : « كان أبو بكر خيراً وأفضل من معاوية ، وكان معاوية أسود من أبي بكر » .

إن عمر لا يمكن أن يقول هذا ، لأن عمر لا ينظر في السيادة إلى النسب وإنما ينظر في السيادة والشرف إلى العمل ، وعمر الذي يأذن لبلال وعمار دون أبي سفيان وقد طرقا بابه مع أبي سفيان لا يمكن أن يقول إن معاوية أسود من أبي بكر ، إن عمر أحرص على دينه وخلقه من أن يقول عبارة يتوهم أحد منها أن من سادوا في الجاهلية هم سادة الإسلام ، ويرتفعون إلى مقام الصديق حتى يوازنوا به في خبره وفضله وسيادته في الإسلام ، إنه السيد حقاً ، ولكن النزعة الأموية سهلت للمحافظ ابن حزم وهو الثقة أن يقبل هذا الكلام مع غرابته ، ومنافاته لخلق المنسوب إليه ، وهو عمر الذي أثار الله بصيرته .

٣١١ - يبين ابن حزم أن أفضل الصحابة بعد نساء النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر وينص على فضله على علي بن أبي طالب ، ويدكر أنه كان أكبر جهاداً من علي ، لأنهما جاهدا هو وعمر بلسانهما وعملهما في مكة والمدينة وعلى لم يجاهد إلا في المدينة بسيفه وجهاد اللسان بالحجة والبرهان لا يقل عن جهاد السيف. ويدكر أن أبا بكر أعلم من علي ، ويجتهد في إثبات ذلك ، ثم يبين

أنه أكثر فتاوى ورواية من على إذا قيست الرواية والفتاوى بالمدة التي عاشها بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهي سنتان وستة أشهر مع مقارنتها بالمدة التي عاشها على وهي ثلاثون سنة ، ثم يثبت أن الصديق أقرأ من على وأتقى منه وأزهد وأنه لم يستعمل أحداً من أقاربه ، بينما ولى على أولاد عمه العباس ولايات ، وثبت أيضاً أن أبا بكر أكثر صدقة من على ، وأن أبا بكر هو السابق إلى الإسلام .

٣١٢ - ثم يقرر بعد هذا أن الصديق أسوس من على رضى الله عنهما وهو عند ذلك يذكر فضل أبي بكر في السياسة ، وذلك لاشك فيه ، ولكنه يحمل عليه وزر معاوية ، الذي فرق المسلمين ، وشتت شملهم ، فيقول في أبي بكر قوله الحق :

« أخضع فارس والروم ، وأضرع حدودهم ، ونكس راياتهم ، ويمكن للإسلام في أقطار الأرض ، وأذل الكفر وأهله ، وشجع جائع المسلمين ، وعز ذليلهم واستغنى فقيرهم ، وصاروا إخوة لاخلاف بينهم ، وقرعوا القرآن وتفقهوا في الدين » (١) .

ثم يقول في عهد على رضى الله عنه : « قد رأى الناس خلاف ذلك كله وافتراق كلمة المؤمنين ، وضرب المسلمون بعضهم وجوه بعض بالسيوف وشك بعضهم قلوب بعض بالرماح وقتل بعضهم من بعض عشرات الألوف وشغلهم ذلك عن أن يفتحوا من بلاد الكفر قزية ، حتى ارتجع الكفر كثيراً مما صار بأيدي أهل الإسلام من بلادهم فلم يجتمع المسلمون إلى اليوم » (٢) .

وإن ذلك الكلام حق ، ولكن يتحمل وزره معاوية وأشباهه ، وهو لا يدل على أن علياً تنقصه السياسة ، إنما ينقص عصره عن عصر أبي بكر ، ولو أن أبا بكر عاش إلى عهد معاوية وأشباهه ، وشدد في أمر الرد ما شدد لكان من مناصبه مثل معاوية وأبيه ، ولكن كان عصر أبي بكر عصر عمر

(١) المغاضلة بين الصعابة طبع الأنفاى ص ٢٥٠ .

(٢) المصدر المذكور .

وأبي عبيدة ، وخالد وسعد بن أبي وقاص ، والأنصار الذين آووا ونصروا ؛ فلم يكن مخالف لهم من الطلقاء وأبناء الطلقاء .

فوزر ذلك الخلاف على من بغى وخرج على صاحب الحق ، لاعلى صاحب الحق ، ولا وجه للموازنة في هذه القضية لاختلاف العصر ، ووزر ذلك الاختلاف إلى يوم القيامة يقع على معاوية ومن عاونه على باطله .

٣١٣ - ينتهى ابن حزم من هذه الموازنة إلى تفضيل أبي بكر ، ومثل أبي بكر صنوه الإمام عمر رضى الله عنهما ، وإنا نوافق في ذلك ، وإن كنا قد أخذنا عليه بعض عبارات ضد على فارس الإسلام رضى الله عنه ، وإلى هنا نجد ابن حزم يحكم حكماً قاطعاً بتفضيل الشيعين ، ونحن نوافق في جزئه ويطينه ، ولكنه يجيء إلى المفاضلة بين على وعثمان فيتوقف ، ثم يرجع من غير أن يقطع بأن عثمان أفضل من على فيقول عمر رضى الله عنه « والذي يقع في نفوسنا من غير أن نقطع عليه ولا نخطيء من خالفنا في ذلك هو أن عثمان أفضل من على والله أعلم ، لأن فضائلهما تتقارب في الأكثر » .

فهو لا يجزم ولا يقطع بتفضيل عثمان على فارس الإسلام على ، بل إنه لا يقطع بفضل أحد المهاجرين على بعض بعد عمر بن الخطاب ، فيقول « نقول بفضل المهاجرين الأولين بعد عمر بن الخطاب قطعاً ، إلا أننا لانقطع بفضل أحد منهم على صاحبه كعثمان بن عفان وعثمان بن مظعون وعلى وجعفر وحزمة ، وطلحة والزبير ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف ، وغيرهم من نظرهم ثم بعد هؤلاء أهل العقبة (١) ، ثم أهل بدر ثم أهل المشاهد مشهد أمشهد وأهل كل مشهد أفضل من المشهد الذى بعده ، حتى يبلغ الأمر إلى الحديبية ، فكل من تقدم ذكره من المهاجرين والأنصار رضى الله عنهم إلى تمام بيعة الرضوان فإننا نقطع على غيب قلوبهم أنهم كلهم مؤمنون صالحون ماتوا كلهم على الإيمان والهدى والبر ، كلهم من أهل الجنة لا يلج أحد منهم النار » (٢) .

(١) الأنصار الذين بايعوا بيعة العقبة .

(٢) المفاضلة ص ٢٦٥ .

٣١٤ - هذا كلام ابن حزم ، وهو يدل على أمرين : (أحدهما) ، أنه لا يقطع بتقديم أحد من الصحابة إلا نساء النبي وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما .

(وثانيهما) أن أهل كل واقعة كبرى من وقائع الإسلام خير ممن يليهم ، وفي كل فضل ، فأهل بدر خير من أهل أحد وفي كل فضل ، وجميعهم من أهل الجنة حتى بيعة الرضوان في غزوة الحديبية ، ومن جاءوا بعد ذلك . فهم دون ذلك ، ولم تجيء النصوص القاطعة بأنهم من أهل الجنة لأنهم لا يدخلون النار قط .

وبهذا تبين أن ابن حزم لم يكن يبغض علياً ، ولم يكن من الناصبية الذين يناصرون علياً وذريته العداوة ، ولكنه كان شديداً على الشيعة .

فقه ابن حزم

تمهيد :

٣١٥ - لابن حزم فقه له لون خاص امتاز به ، وله آراء فقهية ليست في فقه الأئمة الأربعة ولا غيرهم ، وهو يتفق في كثير من الأحوال مع المنقول ، ولنا نذكر مثلاً من هذه الآراء التي يخالف بها الأربعة ، إنه يرى أن تصرف المريض مرض الموت تبرعاً أو غير تبرع كتصرف الصحيح ، لا فرق بينهما ، ويرى أن تصدق المرأة من مال زوجها جائز ، ويرى أيضاً أنه يجوز للقاضي أن يعدل في وصية أوصى بها شخص إذا كان فيها حيف وإثم ، وأنه يجوز للقاضي أن ينفذ وصية بقدر معلوم لبعض أقارب المتوفى الضعاف الذين لا يرثون .

وقد اعتمد على ذلك قانون الوصية في تقريره الوصية الواجبة ، وسنشرح ذلك الموضوع ، لأنه أصل لذلك الجزء من قانوننا إن شاء الله تعالى .

وابن حزم يخالف جمهور الفقهاء في مسألة مهمة من مسائل الطهارة ، فهو يقرر أنه يجوز للجنب والحائض والنفساء ، أن تمس المصحف ، وتقرأ القرآن الكريم ، ويجوز بالأولى ذلك لغير المتوضئ ، ويحاول أن يلحق كل الأدلة التي يسوقها الفقهاء لإثبات تحريم ذلك ، وهكذا نجد ذلك كثيراً جداً سنتصدي بعضه بشيء من البيان إن شاء الله تعالى .

٣١٦ - لذلك كان لابد من دراسته على هذا الأساس ، وهو أنه لون فقهى مخالف لما كان عليه الأئمة الأربعة ، وهو يخالفهم في مسائل تعد في مرتبة المجتمع عليها بينهم .

وكما يخالفهم في الفرع يخالفهم في منهاج الاستنباط ، فهم يعتمدون

في استنباطهم على الكتاب والسنة والإجماع والرأى ، ويختلفون في منهاج الرأى ما بين مضيق فيها وموسع ، فالشافعى يقصر الرأى على القياس ولا يتجاوزه إلى غيره ، وأبو حنيفة يفتح الباب للاستحسان والعرف بجوار القياس ، ومالك يفتح الباب مع ذلك للمصالح المرسلة وسد الذرائع ، ويفتح بذلك للفقهاء معيناً لا ينضب ، وينهج ابن حنبل في استنباطه منهاجاً قريباً من منهاج مالك ولكنه في عهد قد جمعت فيه السنة ودونت الروايات المأثورة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفقهاء الصحابة والتابعين ، فكانت المجموعات الفقهية المأثورة مغنية له عن إعمال الرأى في كثير من الأحوال ولكنه مع ذلك فتح الباب واسعاً ولم يغلقه ، وكان له اجتهاد بنى على الرأى المتسع الرحاب .

هذه مناهج الأئمة الأربعة ، أما ابن حزم ، فقد اعتمد فقط على الكتاب والسنة والإجماع . بل إنه يصرح بأنه لا يصح لأحد أن يقلد أحداً ، ولو كان صحابياً ، وصرح ذلك أنه لم يبيح تقليد الصحابي ، وسنظر في ذلك ، ومقدار تمسكه بقوله هذا . أما الأئمة الأربعة ، فقد اتفقوا على القول برأى الصحابي ، قال ذلك أبو حنيفة ومالك ، وكتبه الشافعى في الرسالة ، وأخذ به أحمد ، وكان ذلك من عمد فقهه التى قام عليها .

٣١٧ - كانت لإذن مناهج ابن حزم مخالفة لمناهج الأئمة الأربعة في استنباطهم وقد حمل فقهه اسم الفقه الظاهرى ، لأنه لم يعتمد إلا على ظاهر الكتاب والسنة . ولم يعتمد على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية معللة ، بحيث تعرف علتها ، ويقاس عليها غيرها ، كما هو الشأن في منهاج الأئمة الأربعة والفقه الذى قام على أصولهم يدرسون النصوص ، ويتعرفون الأحكام منها ، ولا يكتفون بذلك ، بل يتعرفون مع ذلك ما وراء النص من علة للحكم فيطرد الحكم الذى ورد به النص في كل موضع تحققت فيه العلة التى استخرجوها وبذلك تعم العلة ، ويحمل على النص ما لم ينص عليه . ويكون القياس الفقهى الذى يقرره الفقهاء الأربعة ، ويعتبرونه من الأمور البديهية ، لأنه إثبات حكم المثل لمثله ، والمساوى لمساويه .

أما ابن حزم فإنه يأخذ الحكم من النص ، ولا يعلل النص ولذلك يسمى هذا المنهاج : المنهاج الظاهرى أو الفقه الظاهرى ، ولتتكملم في تاريخه كلمة .

الفقه الظاهري نشأته وانتقاله إلى الأندلس

داود بن علي :

٣١٨ - ولقد سبق ابن حزم بذلك المهاج أبو سليمان داوود بن علي بن خلف البغدادي مقاماً الأصهباني نسباً ، وقد ولد سنة ٢٠٠ و قبل سنة ٢٠٢ ، ولقد تخرج داوود على تلاميذ الشافعي ، والتقى بكثير من أصحابه ، وكان معجباً أشد الإعجاب بالشافعي . وله في فضائل الشافعي مہسنف ، وقد سمع الكثير من محدثي عصره ، سمع من المقيمين ببغداد ورحل إلى غير المقيمين ببغداد ، فرحل إلى نيسابور لیسمع من المحدثين هنالك ، ولقد كان فصيحاً متكلماً قوى الحججة ، حاضر البديهة لا يهاب أحداً في إعلان ما يعتقد ، ولقد جاء في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي « أخبرنا محمد بن الحافظ النيسابوري ، قال قرأت بخط أبي عمرو المستعلي : سمعت داوود بن علي الأصهباني يرد على إسحق يعني ابن راهويه ، وما رأيت أحداً قبله ولا بعده يرد عليه هية له » (١) ٥

وكان مع حضور بديهة وقوة عارضته فيه عقل وكياسة وإدراك الأمور ، ولذا وصفه أحد معاصريه ، فقال « كان عقله أكثر من علمه » (٢) :

ولقوة إيمانه بما يقول مع كياسته وعقله كان يقول إن القرآن محدث مخلوق وكان يعلن ذلك في نيسابور ، وبلغ ذلك الإمام أحمد الذي كان في سن

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ٨ ص ٣٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧١ .

الشيخوخة وداوود في سن الشباب فاستنكر قوله ، لأنه غير رأيه الذي لقي الأذى في سبيله من الخلفاء والولاة ، ولكن داوود يريد الأخذ عنه والتلقي ، لذلك لم يجهر بذلك الرأى في بغداد ، حتى يتمكن من لقاء أحمد ، والأخذ عنه ، وهو لذلك يتحارب في اللقاء ، وأحمد يبالي في الإبعاد ، فيلجأ داوود إلى صالح بن أحمد فكلّم هذا أباه ، وتلطف في الاستئذان ، فقال لأبيه : سألتني رجل أن يأتيك قال : ما اسمه ؟ قال : داوود ، قال : من أين هو ؟ قال : من أهل أصبهان ، وكان صالح يروغ من تعريفه حتى لا يمتنع ، ولكن أحمد أحرص من أن يدخل عليه رجل مثل هذا ، فما زال يفحص حتى علم أنه داوود بن خلف ، فقال : هذا كتب إلى محمد بن يحيى في أمره أنه زعم أن القرآن محدث فلا يقربني ! فقال : إنه ينتفى من هذا وينكره ؟ ولكن الإمام قد فهم سبب الإنكار الذي هو في الحقيقة كتمان . ولذا قال : « محمد ابن يحيى أصدق منه . لا تأذن » (١) .

ولقوة قوله وجرائته قال فيه أبو زرعة : « لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد أهل البدع بما عنده من البيان والأدلة . ولكنه تعدى » .

٣١٩ — وكان مع ذلك ناسكاً زاهداً ورعاً تقياً . وكان يعيش على القليل أو أقل من القليل . وكان يرد الهدايا . ولا يقبلها إفراطاً منه في الورع . ولكيلا يكون لابن أنثى يد عليه . ولأنه ليرسل إليه رجل من رجال الدولة يجاوره ألف درهم ليصلح بها حاله . فبردها مع الغلام . ويقول له : « قل لمن أرسلك بأى عين رأيتني وما الذى بلغك من حاجتى وخلتى . حتى وجهت إلى بهذا ؟ » (٢) .

وكان جم التواضع لا يسمو بعلم ولا نسك على غيره من الناس ، فإن النساك والعباد كثيراً ما يكون نسكهم سييلاً لتعاليمهم على الناس ، واستطالهم

(١) طبقات ابن السبكي ج ٢ ص ٤٢ .

(٢) تاريخ بغداد .

عليهم بفضل عبادتهم وورعهم .. حتى إن بعضهم ليكون فيه من الغرور أضعاف ما عند الذين يتناولون الدنيا ويجرعون منها . وأن في مظهر التماوت أحياناً ما يفتق . وراءه تعالياً وتسامياً . ولم يكن داوود من ذلك الفريق الزاهد المتعالي : حتى ليقول فيه أحد معاصريه : « رأيت داوود بن علي يصلي فما رأيت مسلماً يشبهه في حسن تواضعه » .

٣٢٠ — درس داوود على المذهب الشافعي . وقرأ كتب الإمام الشافعي وتخرج على تلاميذه وأصحابه . مع من تلقى عليهم من أهل الحديث . ولكنه لم يلبث إلا قليلاً اتخذاً بالمنهاج الشافعي . حتى خرج عنه مع تقديره لذلك الإمام الجليل ، وقال : إن المصادر الشرعية هي النصوص فقط . فلا علم في الإسلام إلا من النص . وأبطل القياس : ولم يأخذ به . ولقد قيل له : « كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي » فقال : « أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس » وبذلك نراه يبطل القياس . كما أبطل الشافعي الاستحسان . ولذلك اتجه إلى علم السنة فهو البحر الزخار الذي يجد فيه الفقيه مسعفاً . وبذلك أكثر من السنة ، وكانت كتبه مملوءة بها : فهي في جملتها فقه مروي . ولذا يقول في كتبه الخطيب البغدادي : « وفي كتبه حديث كثير ، إلا أن الرواية عنه عزيزة جداً » (١) .

ولأنه بإجماع العلماء أول من أظهر القول بالظاهر ، ولذا يقول الخطيب البغدادي فيه : « إنه أول من أظهر انتحال الظاهر . ونفى القياس في الأحكام . قولاً . واضطر إليه فعلاً ، وسماه دليلاً » (٢) .

ولنستأ هنا في مقام بيان مقدار ما أخذ به من فقه الرأي . ومقدار تسميته ، إنما نقول قولاً لا شك فيه . وهو أنه لم يعلل النصوص ويعمم حكم النص في كل موضع تحققت فيه العلة . وإن كانت المسائل قد أبلغته إلى الأخذ ببعض الرأي فليس أساسه تعليل النص : إنما سلك في ذلك مسلكاً آخر هو قريب من النص . وسنعرض لذلك في موضعه .

(١) تاريخ بغداد ج ٨ ص ٣٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٤ .

٣٢١ - كانت كتب داوود مملوءة حديثاً ، لأن فقهه هو فقه النصوص
بشكل عام ، وفقه الحديث بشكل خاص ، ولكن لم يرو العلماء عنه إلا قليلاً
مع عبادته ونسكه وكونه ثقة ، والسبب في عدم الرواية عنه أمران :
أحدهما : إنكاره القياس بجملة . وبذلك خالف جمهور الفقهاء حتى
أئمة السنة مثل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، وغيرهما من أئمة
الفقه والحديث .

ثانيهما : تصريحه بأن القرآن محدث ، مع تصريحه بأن لا حرج في أن
يمس الجنب والحائض المصحف الشريف ، وأن يتلو القرآن مما خالف به
جمهور الفقهاء أيضاً ، ونادى بذلك في وقت قد قرر علماءه أن المبتدعة هم
الذين يقولون إن القرآن مخلوق ، فهم بهذا قد عدوه في ضمن المبتدعة ،
ولذلك ما يدل على أنه قال ذلك القول في بغداد ذاتها ، وإن كنتم ذلك عن
الإمام أحمد ، لينال علمه ويتلقى عليه .

فقد جاء في تاريخ بغداد « حدثني أبو عبد الله الوراق قال : كنت عنده
(أى داوود) يوماً في دهليزه مع جماعة من الغرباء ، فسئل عن القرآن ،
فقال : القرآن الذى قال الله تعالى « لا يمسه إلا المطهرون » وقال « في كتاب
مكتون » غير مخلوق وأما الذى بين أظهرنا يمسه الحائض والجنب فهو
مخلوق » (١) .

ويلاحظ أن ابن حزم سوغ أن يمس القرآن الجنب والحائض ، ولكنه
لم يقل إن القرآن مخلوق ، بل قال إنه غير مخلوق قولاً جازماً قاطعاً (٢) .

وإن هذا يدل على أن ابن حزم لم تكن منزلته من داوود منزلة التابع من
المتبوع بل منزلة المستقل في تفكيره ، يتفقا ويختلفان ، وإن اتحد المنهاج
الينبوع الذى يستقيان منه ، ويردان ورده .

٣٢٢ - استقر المذهب الظاهرى بما جاء به داوود ، وكان له مؤيدون

(١) المصدر السابق . (٢) راجع في ذلك الإحكام ومقدمة المحل .

ومعارضون وكان هو مجاهر بآرائه غير متقيد بما يقوله الجمهور ، وكان يعقد مجالس للمناظرة داعياً إلى فكره متجهاً بنظره إلى الكتاب والسنة وحدهما ، ويعتمد على الإجماع ويبني عليه . ويروى في ذلك أنه دخل أبو سعيد البرذعي شيخ أبي الحسن الكرخي فسأله عن بيع أمهات الأولاد . فقال : يجوز ، لأننا أجمعنا على جواز بيعهن قبل العاوق أى قبل أن تحمل بولدها . فلا نزول عن هذا الإجماع إلا بإجماع مثله ، فقال له البرذعي : أجمعنا على أن يبيعها بعد العلق قبل وضع الحمل لا يجوز . فيجب أن نتمسك بهذا الإجماع . ولا نزول عنه إلا بإجماع مثله (١) .

ولأنه مما أخذ على داود أنه منع التقليد منعاً مطلقاً . وأجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم في الدين بظاهر القرآن والسنة . حتى لقد جبراً العامة على ما لا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة (٢) .

وبذلك تجرأ على الفقه من لا يحسن الفقه . واعتد ناس بآرائهم التي انتحلوها وتمسكوا بظواهر النصوص . فكانوا كالحوارج الذين يتعلقون بظواهر الألفاظ من غير تأمل وتفكير .

٣٢٣ — ومن أجل هذا اشتدت حملة العلماء على مذهب داود هذا في حياته وبعد مماته ، فلم يعتد كثيرون بخلافه وقالوا إنه غير مناف للإجماع فإن أجمع العلماء على رأى فيه خلاف لداود وأتباعه فلا ينافي ذلك وجود الإجماع عند هؤلاء ، ولقد ذكر ابن السبكي أن الأقوال في ذلك ثلاثة :

أولها : أن خلافهم معتبر في كل أحواله ، سواء أكانوا يعتمدون فيه على النص أم يخالفون لعدم وجود النص الذي يستنبطون منه .

الثاني : أنه لا يعتد بخلافهم مطلقاً ، وعلى هذا رأى إمام الحرمين وغيره .

الثالث : وهو قول ابن الصلاح أن خلافهم معتد به ومناف للإجماع

(١) مقدمة التبذ لصديقنا المرحوم الإمام الكوثرى ص ٤ .

(٢) مقدمة التبذ .

عند وجوده ، إن كان خلافهم في غير القياس ، أما إذا خالف قولهم القياس الجلي فلا يعتد بخلافهم (١) .

٣٢٤ - ومهما يكن رأى العلماء في مذهب داوود فإن ذلك المذهب كانت له حياة في الشرق ، وكانت له حياة في الغرب ، أما في الشرق ، فإن داوود ألف كتباً كثيرة في مذهبه . قد اشتملت على ما يؤيده ، كما اشتملت على آرائه في فروع مسائل فقهية عرضت له ، فأبدى رأيه فيها بناء على الأصول التي قررها في مذهبه ، وأن الكتب بذاتها آثار غير قابلة للمحو فقد يذهب المحتقون ولا تذهب الكتب ، فهي السجل الخالد للأعمال الفكرية ، وهي الأثر الباقي بعد العلماء .

ولم تكن كتب داوود وحدها هي التي أبقت مذهبه من بعده مع عواصف الاعتراض الشديد عليه ، بل لقد خلفه في القيام عليه والدعوة له أبو بكر محمد بن داوود ، فقام على تلك التركة المثرية من علم السنة التي تركها أبوه ، فنشرها ، ودعا الناس إليها . وكان يجذبهم نحوها لإعلاؤهم لمقام السنة في وقت كثرت فيه الآراء الفقهية والتعريفات المذهبية ، وفوق ذلك قد كان فيه حرية الاجتهاد والاختيار في الوقت الذي كانت المذاهب تقيد المتمذهبين بها وتمنعهم من الانطلاق والتحليق في جو الكتاب والسنة من غير أي تقييد مذهبي .

وعلى ذلك انتشر القول بالظاهر في بلاد المشرق في القرنين الثالث والرابع حتى قال صاحب أكبر التقاسيم « إنه كان رابع مذهب في القرن الرابع ، في الشرق ، وكان الثلاثة التي هو رابعها مذاهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك ، فكأنه كان في الشرق أكثر انتشاراً وتابعاً من مذهب إمام السنة أحمد بن حنبل ، في القرن الرابع الهجري (٢) .

ولكن جاء بعد ذلك في القرن الخامس الهجري القاضي ابن أبي يعلى

(١) طبقات ابن السبكي ج ٢ ص ٤٥ .

(٢) مقدمة النبذ لصديقنا الإمام الكوثري رضى الله عنه .

المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ، وجعل للمذهب الحنبلى مكانة ، زحزحت المذهب
الظاهرى عن مكانه وحل محله .

وفى هذه الفترة التى كان للمذهب الظاهرى سلطان فى بلاد المشرق ظهر
فيه علماء أفذاذ أمدوا الفكر العلمى بعناصر قوية ، وآراء تستمد قوتها من
الكتاب والسنة .

المذهب الظاهرى بالأندلس :

٣٢٥ — فى الوقت الذى خبا فيه ضوء ذلك المذهب بالشرق وحل محله
المذهب الحنبلى كان يحيا حياة قوية فى الأندلس ، إذ ظهر فكر قوى ، ونطق
به لسان غضب هو لسان ابن حزم الأندلسى ، فإن ابن حزم فى تلك الفترة
زحمه المذهب الحنبلى على يد القاضى ابن أبى يعلى ، قد أخذ يقرر المذهب
الظاهرى فى قوة وعنف ، ويناضل عنه فى غير رفق ، وذلك لأن الفقيهين
الجليلىين ابن أبى يعلى وابن حزم كانا يعيشان فى عصر واحد ، إذ أن الأول
توفى سنة ٤٥٨ هـ وتوفى الثانى فى سنة ٤٥٦ هـ ، فقد كانا يعيشان فى فترة واحدة من
الزمان ، فإذا كان نجم المذهب الظاهرى قد أفل فى الشرق فقد بزغ فى ذلك
الوقت بالذات فى الغرب ، وكان إمامه الثانى يلاحى عنه ملاحاة عنيفة لاهوادة
فيها .

٣٢٦ — ولكن كيف دخل ذلك المذهب الأندلس ، وانتقل من مشارق
الأرض إلى مغاربها ؟

إن ذلك المذهب وإن لم يكن له سوق رائجة بالمغرب والأندلس ، كانت
بذوره تنبت فيها ، بل كان منهاجه ينتقل إليها فى الوقت الذى كان يعيش
فيه داوود نفسه ، فإنه فى القرن الثالث الهجرى سافرت طائفة كبيرة من علماء
قرطبة المبرزين الممتازين إلى بلاد الشرق ينتهلون من علمها ، ويردون موارده
العذبة فيها ، ومنهم من التقى بالإمام أحمد ومعاصريه كداوود بن خلف
وغیره .

ومن هؤلاء ثلاثة وإن لم يكونوا ظاهريين فى أقوالهم ، فقد كانت آراؤهم

تنحو نحو الظاهر أو تمد الفكر الظاهري بعناصر من السنة وطوائف من الآثار ، وقد أخذوا من المذهب الظاهري عدم التقيد بمذهب ، والاختيار ، وأخذ الأحكام من الكتاب والسنة .

وأولئك الثلاثة هم : بقي بن مخلد ، وابن وضاح ، وقاسم بن أصبغ ، فالأولان انتقلا إلى المشرق ، وداوود حى ، والثالث تلميذهما نهج منهما ، ولنشر إلى كل واحد منهما بكلمة :

بقي بن مخلد :

٣٢٧ - لقد كان ابن حزم معجباً أشد الإعجاب ببقي بن مخلد ، وكان كثير الإشادة بمؤلفاته ، حتى يقول : إنه لم يؤلف في الإسلام مثلاً ، ويقدم تفسير ابن جرير ، وقد انتقل بقي إلى بلاد المشرق ، والتقى بالإمام أحمد ، وكان أثراً عنده ، ونقل عمله إلى الأندلس .

وإذا كان قد التقى بالإمام فقد كان في بغداد في وقت إقامة داوود بها وقد كانا في سن واحدة أو متقاربة . فقد ولد سنة ٢٠٠ هـ كما ولد في هذه السنة داوود على إحدى الروايتين اللتين ذكرناهما ، فلا بد أنه عرف منواجه ، وإن لم يعلن اعتناقه .

ولما عاد إلى الأندلس أدخل فيها نوعاً جديداً من الدراسة ، فقد كانت الدراسة الفقهية فيها على مذهب مالك لا يعدونه ، بل لا يكادون يعرفون غيره من المذاهب الأربعة المشهورة ، فلما عاد بقي من رحلته إلى المشرق عاد ومعه نور الشرق والغرب ، عاد ومعه السنة النبوية ، فصارت من بعده الأندلس دار حديث ، ولم تقتصر من بعده الدراسة فيها على مذهب مالك رضى الله عنه ، ثم نقل معه في جعبته فقه الإمام الشافعى .

ولم تكن مهمة بقي سهلة ، بل لقد لقي العنت من بعض علماء عصره ، فلقد أنكر عليه بعض الأندلسيين ما أدخله في الأندلس من كتب الاختلاف وغرائب الحديث ، وأغروا به السلطان وأخافوه ، ولكن الله بمنه وفضله ،

أظهره عليهم وعصمه منهم ، فنشر الحديث ، وقرأ للناس روايته ، وأدخل عندهم اختلاف الفقهاء . أى دراسة الفقه المقارن .

وبالكثرة من الحديث والأسانيد وجدت المادة التى يعتمد عليها الفقه الظاهرى وكانت البذرة الأولى لوجوده ، فوق التعريف به فى تلك الأرض الخصبة المثمرة (١) .

ولقد كان بقى مجتهداً ، وله اختيارات كثيرة ولم يكن مقلداً ، ولقد صرح بذلك ابن حزم فى رسالته عن علماء الأندلس ، وقد نقلنا بعضها ، وخصوصاً فيما يتعلق ببقي فيما سبق من كلامنا فى شيوخ ابن حزم ، وفى البيئة العلمية فى الأندلس ، وقد توفى بقی سنة ٢٧٦ هـ .

ابن وضاح :

٣٢٨ — وهو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن وضاح بن بزيع ، وكان جده مولى لعبد الرحمن الداخل ، وقد كان معاصراً لبقي بن مخلد ، وقد رحل إلى الشرق كما رحل بقی ، وحمل الحديث من الشرق إلى الغرب ، كما حمل بقی ، وكلاهما كان فى قرطبة ، ولقد كانت بينهما وحشة ، فكان لهذا تلاميذ ، ولذاك تلاميذ، وكان المشاهير من تلاميذ ابن وضاح لا يحضرون مجلس بقی ، وقليل من التلاميذ الذين كانوا يحضرون دروس الفقيهين ، وقد كانت عنايته بالحديث حتى عد محدث قرطبة ، فلم تكن آفاقه الإسلامية واسعة كآفاق بقی ، ولعله كان ينفس عليه ذلك ، ولم يشد يذكره ابن حزم كما أشاد بذكر بقی .

وهو على أى حال بنشره للحديث كان من الذين مهدوا للفقه الظاهرى الذى يعتمد على النصوص وحدها (٢) وقد توفى سنة ٣٨٦ هـ عن نحو تسعين عاماً مباركا (٣) .

(١) راجع ترجمة بقی بن مخلد فى نفح الطيب ج ٦ ص ١١٣ طبع الرفاعى .

(٢) راجع مقدمة البذ .

(٣) راجع ترجمته فى هامش نفح الطيب ج ٦ ص ١٣ طبع الرفاعى .

قاسم بن أصبغ :

٣٢٩ - وقد جاء بعد هذين الشيخين الجليلين تلميذهما قاسم هذا ، وهو قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف ، أبو محمد البياضي ، كان هذا أيضاً ممن وطأ علم الحديث والآثار بأرض الأندلس ، وبذلك التوطئة مهد للفقه الظاهري ، وقد تلقى الحديث عن الشيخين السابقين كما ذكرنا وغيرهما ، وقد رحل إلى المشرق ودخل العراق ولقي علماء ، ومنهم ابن قتيبة ، والمبرد صاحب الكامل ، كما سمع من علماء الحديث ، ويروى أنه لما قدم العراق سنة ٢٨٦ وجد أبا داود صاحب السنن قد مات قبله ببسبر ، فعمل مصنفاً في السنن على نهج كتاب أبي داود وخرج الحديث من روايته عن شيوخه ، ثم اختصر كتابه وسماه المجتبي ، وفيه من الحديث المسند تسعون وأربعمئة وألفاً حديث في سبعة مجلدات .

وابن أصبغ أيضاً كان ممن عنوا بأحاديث الأحكام ، فهد بذلك لفقه الظاهرية وقد توفي سنة ٣٤٠ هـ .

٣٣٠ - هؤلاء الرجال الثلاثة قرناؤهم وتلاميذهم مهدوا الوجود للمذهب الظاهري بالأندلس ، بنشرهم أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ونشر الفقه المقارن ورحلاتهم إلى الشرق ، ونقل أخباره وأخبار علمائه ومذاهبه ، وبعدئذ ظهر علماء يعلنون اختيارهم للمناهج الظاهري ، وعلى رأسهم قاض من أعظم قضاة الأندلس بل أبرزهم شخصية وأقواهم أثراً . ذلك القاضي هو منذر بن سعيد البلوطي ، فلندكر شيئاً عنه .

منذر بن سعيد البلوطي :

٣٣١ - منذر هذا هو خطيب الأندلس ، وقد خطب في وفد الفرنجة عندما حضروا إلى مجلس الناصر ، فوقف يخطب أبو علي القالي صاحب الأملى فأرتج عليه ، فأنقذ الموقف منذر بن سعيد ، وألقى على البديهة مرتجلاً ما يعيا كبار الكتاب عن تهيبته وتحضيره ، ومع أنه خطيب الأندلس عامة ، فهو قاضي الجماعة في قرطبة بمقدار فصاحة لسانه وقوة جنانته ، كانت قوته

في قضائه . يقضى بالحق لا يخشى في الله لومة لأثم ، يقضى على الخليفة كما يقضى على سائر الرعية ، أما منهجه القضائي فقد سار فيه على المذهب المالكي لأن ولى الأمر خصصه به لا يقضى بسواه ، وبذلك حقق العدالة القضائية على أكمل وجوها .

وقد توفي منذر بن سعيد سنة ٣٥٥ ، وقد اطلع ابن حزم على أخباره ، وقد التقى بابنه سعيد بن منذر الذى توفي في شيخوخة كبيرة سنة ٤١٣ .

٣٣٢ - كان إذن للمذهب الظاهري في القرن الرابع الهجري مقام ودعاة ومدافعون ، ولعله كان ذا حظ فيها أكثر من الحنفي والشافعي ؛ ولذلك وجد ابن حزم من تلقى عليه ذلك المذهب فوق الآثار العلمية التي دون فيها ذلك المذهب .

وقد تلقى كما ذكرنا ذلك المذهب عن مسعود بن سليمان بن مفلت أبي الخيار المتوفى سنة ٤٢٦ .

ولقد كان أبو الخيار هذا الذى كان يذكره ابن حزم على أنه أستاذه أمينة ابن حزم ، فهو ذو الفكر الحر ، فقد كان لا يرى التقليد ، وكان داوودى المذهب يأخذ بالظاهر وكان متواضعاً يرى أن العلم من المهمل إلى اللحد ، ويأخذ بالآثر « لا يزال الرجل عالماً مادام يطلب العلم فإذا ظن أنه علم فقد جهل » .

٣٣٣ - من هذه السلسلة يتبين ولو بطريق الإشارة كيف حل الفقه الظاهري في الأندلس ، وأنه يدخلها قليلاً قليلاً مع السنة النبوية ، وكان ذلك المذهب كان يسير مع السنة حيث سارت ، لأنها جل اعتماده ، ومنها أكثر عناصره ، ولأنها كانت المعين الذى لا ينضب في إمداده ، والوصول إلى النتائج التي وصل إليها ، فما كان الكتاب وحده ، ليمده بكل تفريعات الأحكام الفقهية ، بل كان لابد من شارح الكتاب ومبلغ الرسالة ، وهى السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم .

ولقد تسلم ابن حزم المذهب الظاهري في الأندلس ، وقد صار له شيوخ

اختصوا بالدفاع عنه ، وكان لهم مقام فى الدولة ، ومقام محمود فى الذود عن مذهب داوود ، وكان أبرز هؤلاء منذر بن سعيد . فلقد جاهر بنصرته ، وقد كان شخصية علمية برزت فى القضاء والفقه والعلم والخطابة ، وكان لصاحبها مكانة عند الناصر الخليفة الأموى وعند الناس .

ثم جاء بعد منذر هذا شيوخ تخلصوا فى دراسته ، وكان منهم مسعود ابن سليمان بن مفلت الذى تلقى عليه ابن حزم كما ذكرنا ، وبذلك انتهت السلسلة إلى ذلك الإمام القوى .

تسلم ابن حزم المذهب الظاهرى فى أشد أوقات الحاجة إلى مثل شخصية ابن حزم ، فإن القاضى ابن أبى يعلى فى الشرق بقوة شخصيته استطاع أن يحل المذهب الحنبلى فى الشرق محل المذهب الظاهرى ، وبذلك نجى ذلك المذهب هنالك فكأن الله عوض ذلك المذهب بأن قضت إرادته أن يقف ابن حزم لنصرته ونشره وتأييده ، وهو الأيد القوى ، وله دفاعه المنزع القوى .

وإذا كنا قد وصلنا إلى ذلك الموضع من القول ، فلا بد أن نبين أصول ابن حزم ، لنعرف فقهه ، وتفكيره الفقهى على الوجه الصحيح .

أصول ابن حزم الفقهية

الإجماع والتقليد :

٣٣٤ - اختار ابن حزم المذهب الظاهري ، لأنه ليس في هذا المذهب مقلد لافي المذهب ، ولا في غيره ؛ إنه مذهب الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، وليس لأحد فيه أن يقلد أحداً ، ولا شك أن ذلك يتفق مع نزعة ابن حزم الحري الذي يريد دائماً أن يخلق في سماء الكتاب والسنة من غير أي حواجز من الفكر تقف دون ذلك ، ثم أخذ بإجماع الصحابة لأنه لا يمكن أن يجمع الصحابة على أمر ليس له مستند من كتاب الله ، أو سنة نبيه الكريم ، وهم الذين تلقوا شرع الله من فم الرسول الأمين ، وإذا كان ذلك المنهاج هو المنهاج الذي علم من الدين بالضرورة ، فإن ابن حزم يتبعه لا يقلد فيه أحداً ، بل إنه من البدعيات الإسلامية الأولى ، فإنه لا ينكر الاحتجاج بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم إلا من خلع الرتبة ، وإذا كان قد وجد في العصور الإسلامية من أنكر الاحتجاج بالسنة ، وتكلم في ذلك مع الإمام القرشي محمد بن إدريس الشافعي ، فإن أولئك كانوا منحرفين في تفكيرهم ، ولم يكونوا ممن يلتفت إلى خلافهم . لأنهم أنكروا أمراً عرف من الدين بالضرورة .

٣٣٥ - وإذا كان ابن حزم قد اعتنق ذلك المنهاج ودعا إليه لأنه يحرم التقليد فقد دعا ابن حزم دعوة قوية إلى منع التقليد في أي ناحية من نواحي الدين ، واعتبر التقليد بدعة يجب أن ترد .

ولذلك يقول : « التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان » (١) .

ويستدل لهذه القضية ، وهي تحريم التقليد في دين الله سواء أكان متعلقاً بأمر يتصل بالعقيدة أم كان متعلقاً بأمر يتصل بالعمل ، يستدل على ذلك بأدلة من الكتاب ودليل من الإجماع ، ومن أقوال أهل العلم .

أما الكتاب فيستدل بقوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون » ويقول تعالى : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » ويقول تعالى مادحاً لقوم لم يقلدوا « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب » ويقول تعالى : « فإن تنازعتم في شئء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » (١) .

ففي هذه الآيات يأمرنا سبحانه ألا نتبع إلا ما أنزله إلينا . فلا نتبع الأولياء ومن قلد فقد اتبع الأولياء ، وينعى على المشركين ألا يتبعوا الحق ، لأنهم يقولون نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، ويمدح الذين يزنون الأقوال ولا يقلدون فيها ، بل يتبعون بعد الموازنة أحسنها ، وفي آخر هذه الآيات أمرنا بأن نرد عند الاختلاف أمر المختلفين ، أو الأقوال المختلفة إلى كتاب الله تعالى ونعرضها عليها فننتبع أقربها إليها .

٣٣٦ - ثم يقرر أنه قد صح عن الصحابة إجماعهم رضى الله عنهم على منع التقليد فيقول :

« وقد صح إجماع جميع الصحابة رضى الله عنهم أولهم عن آخرهم وإجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم ، أو ممن قبلهم فيأخذ به كله » .

أى أن الصحابة والتابعين قد أجمعوا على أنه لا يجوز لإنسان أن يجيء إلى عالم فيأخذ كل أقواله ، ويقلدها ويتبعه فيما وصل إليه ، لا يفرق بين قول وقول أى يتمذهب بمذهب ذلك العالم ، ويتبعه فيه ولذلك يشنع على المتبعين للمذاهب بقوله : « فليعلم من أخذ بجميع قول أبى حنيفة ، أو بجميع قول مالك ،

أو جميع قول الشافعي ، أو جميع قول أحمد بن حنبل رضى الله عنهم ممن يتمكن من النظر . ولم يترك من اتبعه إلى غيره أنه قد خالف لإجماع الأمة كلها عن آخرها واتباع غير سبيل المؤمنين » نعوذ بالله من هذه المنزلة .

فهو بهذا يقرر ، وقوله الحق ، أن أهل النظر والإدراك ، ومن توافرت عندهم أدوات الاجتهاد لا يسوغ لهم أن يقلدوا إماماً في كل ما يقوله ، أو كل ما قال وقرر - من غير ترجيح - بدليل على دليل ، وإن ذلك حق سائغ لاجمال الريب فيه . وإنه ليقرر أن من يتبع ذلك الاتباع قد خالف الأئمة الأربعة في أقوالهم ، لأنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم ، فيقول : « وأيضاً فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد خالفهم من قلدهم » .

٣٣٧ - وأن ابن حزم يعجب من أن يختص الأئمة الأربعة بالتقليد ، كما اختص الشيعة بتقليد أئمتهم ، وهكذا فيقرر « أنه لا مرجح لأن يقلد أبو حنيفة أو الشافعي أو مالك أو أحمد دون غيرهم من عليّة الصحابة كأبي بكر وعمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وغيرهم من فقهاء الصحابة الذين أثرت عنهم فتياً في فروع كثيرة وقعت ، وأنه إذا كان لابد من تقليد هؤلاء (الأئمة الأربعة) أو غيرهم - فالأولى بأن يقلد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أو علي بن أبي طالب أو ابن عباس ، أو عائشة أم المؤمنين ، فلو ساغ لكان هؤلاء أولى بأن يتبعوا من أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، ومن ادعى من المنتسبين إلى هؤلاء أنه ليس مقلداً هو نفسه أول عالم بأنه كاذب . : لأننا نراه ينصر كل قولة بلغته لذلك الذى انتهى إليه ، وإن لم يعرفها قبل ذلك ، وهذا هو التقليد بعينه » (١) :

٣٣٨ - وإن كلام ابن حزم قيم بالنسبة لمن عنده آلة الاجتهاد ، أو للرجل الذى يستطيع أن يزن الأدلة ، فلا يقبل أى كلام إلا بدليله ، ولكن ابن حزم يقول أيضاً أنه ليس للعامى أن يقلد أحداً ، فلا يقبل قوله

إلا بدليله ولذا يقول : « والعامى والعالم فى ذلك سواء وعلى كل حظه الذى يقدر عليه من الاجتهاد » .

فليس للعامى أن يقلد واحداً من الأئمة الأعلام بعينه ، وإنما عليه عندما ينزل به ما يقضى بمعرفة حكمه من الشرع أن يسأل أهل الذكر غير مقيد بواحد ولا يتبع له من غير أن يعرف الدليل الشرعى الذى أخذ منه الحكم ، ليكون اتباعه للدليل لا للشخص .

ويستدل على قوله هذا بأن النصوص المذكورة التى ساقها الإثبات أن الواجب هو اتباع الحق لذات الحق واستقاؤه مما أنزل الله تعالى دون سواء من غير توسط أحد من الأولياء — هى نصوص عامة — لا تخص العلماء دون العوام وإن الفرق بين العامى والعالم أن العامى يتعرف الحكم من النصوص بذاته — وإن كانت عنده الأدوات الكافية — وإلا لجأ إلى أهل الذكر ، أما العامى فيلجأ إلى أهل الذكر دائماً .

ويندد بالذين يقولون : إن العامى يقلد دائماً ، فيقول :

« نقول لمن أجاز التقليد للعامى : أخبرنا عن يقلد ، فإن قال عالم مصره قلنا : فإن كان فى مصره عالمان مختلفان كيف يصنع يأخذ أيهما شاء ، فهذا دين جديد وحاشا لله أن يكون حكمان مختلفان فى مسألة واحدة ، جرام وحلال معاً من عند الله (١) ، ثم العجب أن يكون فرض العامى الذى بمقامه بالأندلس تقليد مالك ، وباليمن تقليد الشافعى ، وبخراسان تقليد أبى حنيفة وفتاويهم متضادة ، أهذا دين الله ! ! فوالله ما أمرنا الله تعالى بهذا قط ، بل الدين واحد ، وحكم الله واحد ، وحكم الله تعالى قد بين لنا : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

ولكن العامى والأسود المجلوب من غانة ومن هو مثلهم إذا أسلم فقد عرف بلاشك الإسلام الذى دخل فيه ، وأنه أقر بالله ، أنه لا إله غيره وأن

(١) المراد أن العالمين إن اختلفوا فقال أحدهما حلال والآخر حرام ، وأن العامى يأخذ أيهما من غير دليل وأن ذلك جائز ديناً فمضى ذلك أن المسألة يحكم فيها بأنها حلال وحرام معاً ما دام أحدهما يقول حلال ، والآخر يقول حرام .

محمدًا رسول الله إليه وأنه قد دخل في الدين الذي أتى به محمد صلى الله عليه وسلم» (١) .

٣٣٩ — وبهذا ينتهي ابن حزم إلى أنه لا يحل التقليد من العامى ، وإن ذلك رأى يحتاج إلى نظر ، وقد انتقده كثيرون من العلماء ، ولقد قال صديقنا المرحوم الإمام الكوثرى رضى الله عنه في ذلك : « رأى الظاهرية في التقليد فيه تعطيل المصالح الدنيوية كلها ، بحمل الأمة على ما لا قبل لعامة به ، بل المنصوص المتوارث أن يجرى العالم على ما يعلم ، وأن يسأل غير العالم العالم « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٢) .

وهذا الكلام يدل على أنه لا ينتقد الظاهرية في قولهم بمنع التقاليد عن تكون عنده أداة الاجتهاد ، أما العامى ، فهو الذى يكون في إيجاب الاجتهاد عليه تعطيل للمصالح الدنيوية ، لأن ذلك لو استقام على ظاهره لكان مؤدى ذلك أن يتفرغ العامى لتعرف أحكام دينه ، وتتعلل مصالح العمران . ولكن الحقيقة أن ابن حزم لا يقول ذلك ، بل إنه يقول إن الامتناع بالنسبة للعامى أمران :

(أحدهما) أن يقلد إماماً بعينه ، فإن المقلد لهذا الإمام معناه أنه يتبع مذهبه ويقول هو شرع الله تعالى مع أن شرع الله تعالى هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة :

(ثانيهما) أن يقبل فتوى من غيره من غير أن يسنده إلى كتاب الله تعالى أو سنة رسوله أو يقرر مقتضيه أن ذلك حكم الله ، فإن قال إن هذا مذهب فلان أو فلان يجب عليه أن يذهب إلى من يقول هذا حكم الله ، لاهذا مذهب مالك أو الشافعى أو أحمد أو داود ، أو أبى عبد الله جعفر الصادق ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن ابن حزم لا يطالب العامى بما ليس في طاقته ، وهو أن يعرف الحكم من كتاب الله تعالى ، ولا يطالبه بأن يترك عمله ويتعرف حكم الله من الكتاب والسنة مباشرة فيتعلل العمران بسبب ذلك ، ولذا

يقول : « فرض الله عليه (أى على العامى) أن يقول للمفتى إذا أفناه أكذا أمر الله تعالى أو رسوله فإن قال له المفتى نعم لزمه القبول . وإن قال له : لا أو سكت أو انتهره أو ذكر له قول إنسان غير النبي صلى الله عليه وسلم سأل غيره ، ومن زاد فهمه فقد زاد اجتهاده ، وعليه أن يسأل : أصبح هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم أم لا ، فإن زاد فهمه سأله عن السند والمرسل والثقة . وغير الثقة فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل ، ويفضى ذلك إلى التدرج فى مراتب العلم » .

٣٤٠ - وهكذا نراه يجعل العامى مراتب : أدناها أن يكتفى بأن يصرح مفتيه بأن ذلك حكم الله تعالى ، ثم إذا علا فى تفكيره قليلا ، سأل عن نص الحديث ، فإن زاد عن ذلك سأل عن السند . فإن زاد عن ذلك سأل عن طبقة الأسانيد ، فإن زاد سأل عن أقوال العلماء .

وأقل المراتب وهم الأكثرون يكتفون من المفتى أن يقول هذا حكم الله ، وإذن فهو لا يطالب العامى بما ليس فى طاقته ، ولكن يطالبه بما هو فى طاقته ولا يدعو إلى تعطيل المصالح ، بل يدعو فقط إلى ألا يتوسط بين العامى ودين الله وسائط من قول إمام واعتباره ديناً : إنما يريد عند سؤال العامى أهل الذكر أن يفهموه أن ذلك حكم الله ، لا حكم إمام بعينه .

وعلى ذلك فإن ابن حزم يقر بتلك الحقيقة الصادقة ، وهى أن الناس فريقان (أحدهما) تخصص للدراسات الإسلامية فتوافرت له الأسباب لتعرف الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله من غير توسط أحد ، وهم الأئمة المرشدون (والثانى) الذين لم يعكفوا على الدراسات الإسلامية ذلك العكوف ، ولكنهم يريدون أن يكونون على علم بما يوجب عليهم دينهم فى كل المسائل التى تعرض لهم ، وعليهم إذن أن يسألوا أولئك المتخصصين المنصرفين لهذه الدراسات العاكفين عليها المنصرفين لدراساتها ، ولكن يسألون بمقدار طاقتهم من العلم ، وأدنى هذه الدرجات أن يسألوا عن حكم الله ، لأعن الحكم فى مذهب من المذاهب ، وأن يتخيروا لسؤالهم أعلم الناس فى مصرهم أو المكان الذى يكونون فيه .

وعلى ذلك لا يكون الفرق كبيراً بين ابن حزم ، وبين العلماء الذين أجازوا التقليد ، بل أوجبوه على العامة ، ولا يكون الفرق جوهرياً ، فقد اتفق ابن حزم مع غيره على أن العامى لا يكلف تعرف الحكم من كتاب الله وسنة رسوله ؛ لأن ذلك يحتاج إلى دراية خاصة ، وتفرغ طويل ، ولو كلف كل إنسان ذلك التكليف لتعطلت مصالح الناس ، ولحرب العمران ، بل إن التوزيع الكفائى بين الناس يوجب أن يتخصص لكل عمل لازم طائفة من الناس ، والعامة فى الدين تخصصوها لإقامة العمران ؛ ولقد اتفق ابن حزم مع غيره على ذلك ، ولكن الأئمة قالوا : إن مذهب العامى هو مذهب مفتيه ، ولمفتى أن يقول له : هذا مذهب فلان فخذ به ، أما ابن حزم ، فيقول : لا ، بل الواجب أن يقول : هذا حكم الله فخذ به ، فيشترط أن يكون المفتى مجتهداً والمستفتى لا يطلب الحكم فى مذهب ، إنما يطلب حكم الله تعالى ، وإذا كان للعامى حظ من العلم سأل عن الحديث ، وإذا كان له حظ أكثر ، سأل عن سنده ، وهكذا . . .

٣٤١ — وإن ابن حزم قد اختار ذلك المنهاج ، وهو المنهاج الظاهرى لأنه يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، كما بينا فى تاريخه ، ولأنه المذهب الذى يستمد من الكتاب والسنة رأساً وقوته ، ولأنه لا يتكلف ولا يتأول ، بل يأخذ الألفاظ بطواهرها اللغوية ، ولا يحاول تعليل الأحكام ، ولا استخراج العلل وتعميمها بل يأخذ المعنى التكلينى من اللفظ ، لا يتجاوز ظاهره كأنه يتعبد بهذا المفتى الظاهرى غير محاول استخراج علة له ، لذلك كان للظاهرية فهم خاص ، واتجاه معين نحو تلك المصادر العليا للإسلام يخالف منهاج غيرهم من العلماء المجتهدين .

ووجب أن نبين منهاج ابن حزم فى استخراج الأحكام من القرآن والسنة ، وفهمه للإجماع فهم خاص يتفق فى جملته مع رأى الإمام أحمد ، ويقرب من رأى الإمام الشافعى ، ولذلك نتكلم عن هذه الينابيع الثلاثة ، ثم نتكلم عن موقفهم من القياس وتعليل الأحكام ، وعن موقفهم بشكل عام من الاجتهاد بالرأى ، وبيان ماسمونه الدليل : والفرق بينه وبين القياس .

وقبل أن نخوض في ذلك نقرر أن ابن حزم مجتهد مطابق ، فما هو بمنزلة
لمذهب حتى يقال إنه مجتهد منتسب أو مجتهد في المذهب ، لأن أهل الظاهر
لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب ، بل يبحثون ينتمى إليه من ينتمى ؛ بل إن
المسلك الذي يجمعهم هو اقتضائهم في الاستدلال على النصوص ، واستخراج
الفقه من منابعه الثلاثة فقط ، وهي الكتاب والسنة ، واتفاقهم على عدم تعليل
الأحكام ، وليس فيهم تابع ومتبوع ، وقد اتفق المنهاج في جملته لافي تفصيله
ولا يتبع أحد أحداً ، بل الجميع يقتبسون من النور المحملى ، ولا فرق بين
داوود وابن حزم في هذا ، فلا يقال إن ابن حزم تابع لداوود ، حتى
يقال إنه منتسب إليه ، وليس مجتهداً مطلقاً .

ولنبداً ببيان منهاج ابن حزم في فهم القرآن والاستدلال به ، والسنة
والنسخ فيهما ، وغير ذلك مما يتعلق بهما .

١ - القرآن الكريم

٣٤٢ - قال ابن حزم : « الأصول التي لا يعرف شئ من الشارع إلا منها أربعة وهي : نص القرآن ، ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام ، ونقله الثقات ، أو التواتر وإجماع جميع علماء الأمة ، ودليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً (١) » .

هذه مصادر الفقه الإسلامي عند ابن حزم ، والقرآن هو مصدر هذه المصادر لأنه المعجزة الكبرى التي ثبتت بها الرسالة المحمدية ، وثبت بهذه الرسالة أنه من عند الله ، وأن كل ما اشتمل عليه هو من الله ، وإن في هذا القرآن بيان أن السنة حجة يجب الأخذ بها واتباعها ، وهو الذي أثبت حجية الإجماع ، وأن ما ثبت أنه دليل بهذه العناصر الثلاثة يكون حجة أيضاً ، ولذا يقرر ابن حزم أن القرآن هو الأصل لهذه الشريعة الذي عرف به كل أصل سواه ، ويقول في ذلك :

« وجدنا في القرآن إلزامنا الطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه ، ولما أمرنا به تنبيه صلى الله عليه وسلم مما نقله عنه الثقات ، أو جاء بتواتر أجمع جميع علماء المسلمين على نقله عنه عليه السلام ، فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث (٢) في وجوب طاعتها علينا ، فنظرنا فيها ، فوجدنا منها جملاً إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه ، فكان ذلك كأنه وجه رابع إلا أنه غير خارج عن الأصول التي ذكرنا ، وذلك نحو قوله عليه السلام : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » فأنتج ذلك أن كل مسكر حرام ، فهذا منصوص على معناه نصاً بجلياً ضرورياً (٣) .

(٢) الجمل الثلاث هي القرآن والسنة والإجماع .

(١) الإحكام ج ١ ص ٧١ .

(٣) الإحكام ج ١ ص ٦٨ .

٣٤٣ — وبهذا تبين أمران : (أحدهما) أن القرآن مصدر المصادر كلها للإسلام ، فما من أصل شرعى إلا كان اشتقاقه من القرآن ، فهو الأصل لكل أصل فى الإسلام ، لأن كل أصل يستمد حججته من القرآن دون سواه .

(الأمر الثانى) أن الكتاب والسنة والإجماع قد ثبتت حججها بصريح النصوص القرآنية بعد أن ثبتت رسالة النبى صلى الله عليه وسلم بإعجاز القرآن ، وصدق حديثه عن الله تعالى ، وإن هذه الأصول الثلاثة قد تجتمع مبينة معنى حكم من الأحكام والأساس الذى بنى عليه ذلك الحكم ، فيستفاد من ذلك — الحكم فى أمر ينطبق عليه ذلك المعنى المأخوذ من هذه الأصول الثلاثة عليه ، وذلك هو الأصل الرابع ، ويسمى الدليل .

ولأنه فى الواقع كما ترى هذه الأصول الأربعة ترجع إلى النص ، ثم المعنى المأخوذ من النص المتفق عليه ، ولذلك كانت الأصول الأربعة ترجع إلى النص ، ولذا يقول رضى الله عنه : « لاسبيل إلى معرفة شىء من أحكام الديانة أبداً إلا من هذه الوجوه الأربعة ، وكلها راجعة إلى النص ، والنص معلوم وجوبه ومفهوم معناه بالعقل على التدرج الذى ذكرناه (١) . وهو أن القرآن هو الأصل لها جميعاً ثم علم منه حجج السنة والإجماع ومجموع ما يتبين من معان يتكون منه الدليل وهو الوجه الرابع .

بيان القرآن :

٣٤٤ — يقرر ابن حزم أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى ، كله بين لهذه الأمة ، فمن أراد معرفة شرائعه وجددها مبينة إما بذات القرآن ، وإما ببيان من النبى صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فما تركنا النبى صلى الله عليه وسلم إلا على الحججة الواضحة . فكل ما فى القرآن الكريم بين بذاته أو يتبين من القرآن ، أو يتبين من السنة ، وليس فى القرآن متشابه لم يبين — سوى أمرين : الحروف التى ابتدأت بها السور ، مثل الم ، وحى . وص ، والأقسام التى أقسم الله بها سبحانه فى كتابه ،

مثل قوله تعالى . « والشمس وضحاها » ، وقوله : « والمرسلات عرفا » .
وما عدا هذين الأمرين فبين لمن طلبه ، واضح لمن قصده وعنده آيات
الفهم من معرفة بدقائق اللغة ، ومعرفة بالصحيح من السنة ، وعلى ذلك
ينقسم القرآن الكريم من حيث البيان إلى ثلاثة أقسام ، قسم بين بذاته من غير
حاجة إلى بيان آخر من داخله أو من السنة ، وقسم مجمل بينه القرآن نفسه ،
وقسم بينته السنة ، ونشر إلى كل قسم من هذه الأقسام بكلمة مع التمثيل له :

٣٤٥ — والقسم البين بنفسه الذى لا يحتاج إلى بيان فى القرآن الكريم
كثير جداً ، فبعض القصص القرآنية واضحة بينة بحوداثها وغيرها . بل بعضه
عند ابن حزم لبيانه الكامل مبين السنة نفسها ، ويضرب لذلك قول النبي
صلى الله عليه وسلم : أما بعد . ألا يا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتيني
رسول ربي فأجيب ، وأنا تارك فيكم ثقلين ، أولهما كتاب الله ، فيه الهدى
والنور ، فخذلوا بكتاب الله عز وجل واستمسكوا به ، قال : وأهل بيتي .
أذكركم الله فى أهل بيتي .

فهذا الحديث يفسره الأكثرون بأن أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
هم بنو هاشم ، ولكن ابن حزم يقول : « التقليد باطل فوجب طلب من هم أهل
بيته عليه السلام فى الكتاب والسنة ، فوجدنا الله تعالى قال : « يانساء النبي
لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول ، فيطمع الذى فى قلبه
مرض . وقلن قولاً معروفاً . وقرن فى بيوتكن ، ولا تبرجن تبرج الجاهلية
الأولى وأقن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله ، إنما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ، واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من
آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً » (١) .

وعلى ذلك يكون أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم هن أزواجه
فقط ، ويقول : « وأما بنو هاشم فإنهم آل محمد وذوو القربى بنص القرآن
والسنة » .

وعلى ذلك تكون كلمة آل في نظره غير أهل البيت ، فأهل البيت
الأزواج ، أما الآل فهم الأقارب ، وقد فسرت السنة أنهم بنو هاشم .

٣٤٦ - وقد يقال إن القرآن بيانه السنة دائماً ، وأن القرآن لا يفهم
إلا بطريق السنة ، فتبصلي ابن حزم لرد هذا النظر فقال : « فإن قال قائل :
لا يجوز أن يبين القرآن إلا بالسنة لأن الله تعالى يقول : « وأنزلنا إليك الذكر
لتبين للناس ما نزل إليهم » قيل له وبالله تعالى التوفيق ، ليس في الآية التي
ذكرت أنه عليه الصلاة والسلام لا يبين إلا بوحى لا يتلى ، بل فيها بيان جلى
ونص ظاهر أنه أنزل تعالى عليه الذكر ليبينه للناس ، والبيان هو بالكلام ،
فإذا تلاه النبي صلى الله عليه وسلم فقد بينه ، ثم إن كان مجملاً يفهم معناه
من لفظ بينه حينئذ بوحى يوحى إليه إما متلو أو غير متلو كما قال تعالى :
« فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » ثم إن علينا بيانه » فأخبر تعالى أن بيان القرآن عليه
عز وجل . »

ثم يأخذ رضى الله عنه في بيان أن القرآن فيه بيان كامل في كثير من الأحيان
ويذكر الآيات التي تدل على أن القرآن بين مثل قوله تعالى : « يبين الله لكم
أن تضلوا » ومثل قوله تعالى « تبياناً لكل شيء » .

وإن القارئ لكتاب الله تعالى يجد كثيراً من آياته البينات لا يحتاج إلى
بيان مثل ميراث الأولاد وميراث الزوجين وآية حد القذف ، وآية اللعان
وغير ذلك من الآيات البينات ، فالقرآن بين بنفسه لا يحتاج إلى بيان .

٣٤٧ - والقسم الثاني من آيات القرآن ، وهو ما يحتاج إلى بيان وبيانه
في القرآن نفسه ، فهو ما ذكر مجملاً في موضع ، وكان بيانه في موضع آخر من
القرآن الكريم ، ويضرب لذلك ابن حزم مثلاً الطلاق ، فقد ذكر مجملاً في
بعض آى القرآن مثل قوله تعالى : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم
تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » وقد فسرت بعض ذلك الإجمال سورة
الطلاق ، فبينت وقت الطلاق ، وفسرت بعضه آية أخرى في سورة البقرة ،
فذكرت ما يكون عند كل طلقة وأخرى ، بل أشارت لإشارة واضحة إلى
طريقة إيقاعه ... وهكذا .

وفي الحق أن المبين الأول للقرآن هو القرآن أولاً ، ويجب أن يبحث في معرفة تفصيل مجمل القرآن من القرآن أولاً فإن لم يمكن معرفته اتجه المتفهم المتعرف إلى السنة شارحة القرآن ومبينته ، فنظر ابن حزم في هذا نظر سليم قويم .

٣٤٨ - والقسم الثالث من آيات القرآن ما كان مجملاً وبينته السنة ، وهو كثير ، فالزكاة وردت مجملة في القرآن الكريم وبينتها السنة ، فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ماهية الزكاة المأمور بإتيانها دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئاً . وكذلك ما فسر عليه السلام من صفات النكاح والحج وغير ذلك (١) ، والصلاة ذكرت مجملة وبينتها السنة الصحيحة ، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « صلوا كما رأيتموني أصلي » . وفي القرآن الكثير من المجمل الذي فسرتة السنة ، أو المطلق الذي قيده ، والعام من القرآن الذي خصصته وهكذا ، والسنة النبوية شارحة الكتاب . ومبينته ومفصلة مجمله .

٣٤٩ - وابن حزم يرى أن أصل البيان ثابت في القرآن إما بذاته وفيه ، وإما ببيان السنة ، والإجماع المبني عليها ، ولكن المدارك مختلفة في إدراك القرآن الكريم منه ما هو بين لكل الناس ومنه ما تختلف فيه المدارك على حسب مقدار الفهم وتوفيق الله تعالى في إدراك مراد الآيات ، ولذا يقول رضي الله عنه :

« والبيان يختلف في الوضوح ، فيكون بعضه جلياً ، وبعضه خفياً . فيختلف الناس في فهمه ، فيفهمه بعضهم . ويتأخر بعضهم عن فهمه ، كما قال . علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، إلا أن يؤتى الله رجلاً فهماً في دينه ، وكما . تعذر على عمر رضي الله عنه وهو الغاية في العلم بنص النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فيه ، فهم آية الكلاله ، فأت وهو يقر أنه لم يفهمها ، وفهمها غيره . من الصحابة رضي الله عنهم ، وانتهره عليه السلام وأخبره بأنها بينة ، وكما عرض لعدى في توهمه أن الخيط الأبيض والأسود من خيوط الناس . حتى

زاده الله بياناً في أن ذلك من الفجر ، وقد اكتفى غير على بالآية نفسها ،
وعلم أن المراد الفجر ، وكما توهم ابن أم مكتوم أنه ملوم في تأخره عن الغزو ،
فزاده الله بياناً باستثناء أولى الضرر ، وقد اكتفى غير ابن أم مكتوم بسائر
النصوص الواردة في رفع الحرج ، وأن لا حرج على مريض ، ولا أعمى وأن
الله لا يكلف نفساً إلا وسعها « (١) .

وهذا يتبين أن بيان القرآن هو أن يكون بياناً واضحاً في ذاته ، وإن
اختلفت المدارك في فهمه ، فالأفهام متفاوتة واتجاهاتها في الفهم مختلفة ،
وقد يكون الشخص ذا فهم جيد وعظيم ، وتستغلق عليه أمور هي أمور في
ذاتها بيّنة ويدركها من دونه فهماً وإدراكاً .

٣٥٠ - ويعتبر ابن حزم من أنواع البيان ثلاثة - الاستثناء والتخصيص
والتوكيد - ولنشر إلى كل واحد من هذه الأمور الثلاثة بكلمة ، فهو يعتبر
الاستثناء نوعاً من البيان ، ومن ذلك قوله تعالى : « إنا مهلكو أهل هذه
القرية إن أهلها كانوا ظالمين . قالوا إن فيها لوطاً قال نحن أعلم بمن فيها لننجينه .
وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين » وفي هذه الآية بيان بالتخصيص
وبالاستثناء معاً ، فقد كان صدر الآية عاماً يشمل آل لوط ، والشطر
الأخير أخرجهم ، واستثنى امرأته فكان استثناء ، ويذكر من البيان الذي
كان بالاستثناء قوله تعالى : « والذين هم لفروجهم حافظون . إلا على أزواجهم
أو ما ملكت أيمانهم » فاستثنى تعالى الأزواج وملك اليمين من جملة ما حظر
من الفروج (٢) .

وهكذا يرى ابن حزم يعتبر الاستثناء بياناً ، ويعتبره تخصيصاً ، أما أنه
بيان فنعم على شيء من التسامح ، لأن الاستثناء جزء من الكلام ، وفيه بيان
ولكن كونه من التخصيص يخالف الحنفية ، وكلامهم يتفق مع اللغة ، لأن
الاستثناء تكلم بالباقي بعد أداة الاستثناء ، ويتضمن دائماً نفيّاً وإثباتاً فهو نفي لما
بعدها ، وإثبات لما قبلها ؛ وإذا كان ما قبلها مثبتاً وليس منفيّاً ، والعكس إن
كان ما قبلها منفيّاً ، ففي مثل قوله تعالى : « لننجينه وأهله إلا امرأته » إثبات

النجاة له ولأهله ، ونفى النجاة عن امرأته ، وإذا كان الاستثناء هو تكلم بالباقي بعد الثنية كما يقول علماء اللغة فهو ليس من التخصيص عند الحنفية ، لأن التخصيص معناه أن يكون اللفظ في ذاته عاماً ثم يقترن بدليل مستقل يخصصه وإن الكلام مع الاستثناء ليس بتمام ، لأن الكلام يفهم بعضه مع بعض فلا يشطر القول شطرين يعتبر أحدهما مبهماً والآخر مبيناً ، ما دام الجزءان لا يقبل الانفصال آخرهما عن أولهما .

٣٥١ - والتخصيص يعتبره ابن حزم بياناً أيضاً ، لأن التخصيص كما يقول علماء الأصول معناه بيان أن العام لا يراد به ما يدل عليه اللفظ ، بل يراد به أول الأمر الخاص ، ولقد صرح بذلك الشافعي في الرسالة ، فقد ذكر أن التخصيص ليس معناه أن الأفراد قد دخلوا في مقتضى العموم ثم خرجوا بالتخصيص ، بل معناه أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده من أول الأمر وبذلك يفرق بين التخصيص والنسخ ، فإن النسخ معناه رفع الحكم بعد وجوده وعلى ذلك يكون التخصيص كالاستثناء عند ابن حزم إذ أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده ، ويضرب لذلك ابن حزم مثلاً ، وهو تحريم المشركات جملة ثم جاءت بإباحة ، نساء أهل الكتاب بالزواج ، فكان هذا تخصيصاً من الجملة المذكورة ، ومثال ذلك أيضاً النهي عن بيع الرطب بالتمر ، ثم استثنى من النهي العرايا (١) فيما دون خمسة أوسق فكان هذا مخرجاً بحكم العرايا . .

ويفرق ابن حزم بين النسخ والتخصيص والاستثناء فيقول : « أما النسخ فهو رفع الحكم أو بعضه جملة ، والفرق بينه وبين التخصيص أن الجملة الواردة التي جاء التخصيص أو الاستثناء منها لم يرد الله تعالى قط إلزامها لنا على عمومها وقتاً من الدهر كالذي ذكرنا من تحريم المشركات ، فإنه لم يرد قط بذلك نكاح نساء الكتابيين بالزواج ، وكذلك القول في العرايا ، وأما النسخ

(١) العرايا بيع الذي يكون ثمراً على النخيل بالتمر المدخر ، وقد أبيع ذلك عند بعض المالكية والحنابلة والشافعية لأن فيها انتفاعاً لمن ليس عنده رطب ، وعنده تمر ، فينال بذلك الشراء ما ليس عنده ، أما الحنفية فقد منعوا من ذلك لما فيه من ربا . وما أجازاه الظاهرية فيما دون خمسة أوسق . أى خمسة أحوال .

فنحن مكلفون بالجملة الأولى على عمومها مدة ما لم يأت أمر بإبطالها عنا ،
أو لإبطال بعضها على ما يبين في باب النسخ» (١) .

٣٥٢ — هذا هو التخصيص ، ووجه كونه باباً من أبواب البيان ،
وهناك نوع ثالث من أنواع البيان ، وهو التوكيد فإن التوكيد يدفع كل احتمال
للتخصيص فإن العالم المؤكد لا يكون إلا لجميع أفراده ، ولذا يعتبر ابن حزم
التوكيد دائماً نوعاً من البيان ، فيقول « والتأكيد نوع من أنواع البيان ،
قال الله عز وجل « تلك عشرة كاملة » وقال تعالى : « فم ميقات ربه أربعين
ليلة » بعد أن ذكر تعالى ثلاثين ليلة وعشراً » (٢) .

وإنه على ذلك لا يلزم أن يكون البيان مفيداً لأمر زائد ليس في ظاهر
النص المبين ، ولا موضحاً وكاشفاً بل يصح أن يكون البيان توكيداً يبنى
كل احتمال ، وإن لم يكن ظاهراً من اللفظ .

وإن ابن حزم إذ يذكر المثليين السابقين يرد على قول الذين يقولون
إن الله تعالى علمنا الحساب بذلك ، ولا يكتفى بالرد بل يرميهم بالافتراء ،
ويقول : « إننا كنا نعلم الحساب قبل نزول القرآن ، نعى النوع الإنساني جملة
وبالله التوفيق » .

٣٥٣ — هذه أنواع البيان في نظر ابن حزم ، ولم يذكر في ذلك تقييد
المطلق ولا تفصيل المجمال ، وإن كنا نرى أنهما بابان من أبواب البيان غير
ما ذكر ، وإن ابن حزم ما أحصى كل أنواع البيان ، بل ذكر فقط هذه الأنواع
الثلاثة على أنها من أنواع البيان ؛ لأنها تحتاج إلى تنبيه ، أما تفصيل المجمال ،
وتفسير المبهم وتقييد المطلق ، فهي أبواب من البيان واضحة لا تحتاج إلى
تنبيه فهو يذكر ما يحتاج كونه بياناً إلى تنبيه وشرح ، وأما ما لا يحتاج إلى
تنبيه ، فإنه يترك لمقام ظهوره واستغنائه عن الشرح .

٣٥٤ — وإن هذه الأنواع من البيان التي ذكرها ، وهي الاستثناء
والتوكيد متبلمان حتماً في القول ، فهما مقترنان باللفظ الذي اتصلا به ،

ولا حاجة إلى القول في أنه يجوز تأخيرهما عن المبين أم لا يجوز . فإنه لا يتصور تأخيرهما وإن كان ابن حزم يقول غير ذلك في الاستثناء .

أما البيان بالتخصيص المستقبل فهو الذي يحتاج إلى نظر ؛ لأن بعض العلماء وهم الحنفية قالوا إنه لا يجوز تأخيرها ، بل يجب أن يكون مقترناً . اقتراناً زمنياً بالعام الذي خصصه ، لأنه بيان ، والبيان يجب أن يقترن بالمبين .

ولو تأخر لكان نسخاً ؛ لأن العام إذا نزل من غير ما يخصصه كان الحكم شاملاً لكل أفرادها ، فإذا جاء المخصص بعد ذلك ، فإنه يرفع ذلك ، فيكون نسخاً ولا يكون تخصيصاً ، إذ يكون رفعاً للحكم عن بعض أفرادها ، ولكن ابن حزم يعتبر العام الذي يرد تخصيصه من قبيل المجمل ، وإنه يجوز تأخير المفصل عن المجمل ولا يتأخر البيان عن وقت العمل مطلقاً . ولترك الكلمة لابن حزم ليحكى أقوال المختلفين في هذه المسألة : « اختلفوا في نوع من أنواع البيان ، فقالت طائفة إنما يرد المجمل ، ثم يرد المفسر . وقال آخرون لا يردان إلا معاً . وقال آخرون جائز ورود المجمل قبل المفسر ، والمفسر قبل المجمل ، وورودهما معاً ، كل ذلك جائز ، وبهذا نقول ، إلا أنه لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت إيجاب العمل البتة ، ولا يجوز أن يؤخره النبي صلى الله عليه وسلم بعد وروده عليه طرفة عين ، ولأسنا نقول بهذا لأن العقل يمنع من ذلك لكن لأن النص قد ورد بذلك ، وإنما منعنا من تأخير البيان عن وقت وجوب العمل ، لقول الله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وقد علمنا أنه ليس في وسع أحد أن يعمل بما لا يعرف ، وإنما منعنا من تأخير النبي صلى الله عليه وسلم البيان عن ساعة وروده عليه صلى الله عليه وسلم لقول الله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، فإن لم تفعل فما بلغت رسالته » فلو أخر عليه السلام البيان عن ساعة وروده عليه لكان عليه السلام في تلك المدة — وإن قلت — مستحقاً لاسم أنه لم يبلغ ولو أنه لم يبلغ لكان عاصياً ، ولا ينسب هذا إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا جاهل ، ومن تمادى على نسبة المعصية إليه في طي الشريعة وترك تبليغها فهو كافر بإجماع الأمة » (١) .

٣٥٥ — وابن حزم إذ يقرر ذلك ، وهو جواز تأخير البيان وجواز تقديمه يعتمد — أولاً — على أنه لا إلزام لله تعالى بشيء ، فالله سبحانه وتعالى لا يسأل عن شيء ، والله سبحانه وتعالى يقول عن ذاته العلية « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فمن ادعى بأنه يلزم اقتران المفسر بما فسرته من آى كريمة . فقد ألزم الله سبحانه بذلك ، ولا يلزم رب العالمين بأحد من العالمين .

ويعتمد ثانياً على أن الله سبحانه شرع الصلوات مفصلة بمكة ، ثم ذكرها مجملة بالمدينة فى آيات كثيرة بمثل قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وذكر قصص موسى وغيره من الأنبياء مع أقوالهم مفصلاً فى آيات ومجملات فى أخرى ، ومفصلاً فى بعض أجزائه ، ومجملات فى الآخر ، وكل ذلك لحكم رآها العليم الحكيم من غير إلزام بشيء .

ويسوق ابن حزم اعتراضات المعترضين ، ويرد اعتراضهم ، فمثلاً فرض أنهم اعتراضوا على حد السرقة المذكور فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة » فإنه لا يمكن أن ينفذ إلا إذا علم النصاب الذى تقطع فيه يد السارق ، ومن سمع آية حد الزنى فى مثل قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فلا يمكن أن ينفذ إلا إذا بين أن ذلك خاص بغير المحصن ، ومن سمع آية التحريم بالرضاعة أفهم أن ينفذ التحريم من غير أن يبين أن التحريم له عدد معين من الرضعات .

يفرض ابن حزم هذه الاعتراضات ، ثم يقول فى ردها : « إننا لم نجد قط تأخير البيان عن وقت وجوب العمل ، وأما قبل وجوبه ، فليس يلزمه إلا الإقرار فى الجملة وأن يقول سمعت وأطعت ، ولا مزيد إذا لم تكن معينة مفهومة ، مثل قوله تعالى : « وآتوا الزكاة » فهذا ليس عليه إلا الإقرار بتصديق ذلك كما قلنا فقط ، إذا لم يأت به بيان ما كلف من ذلك ، وأما إن كان النص مفهوماً بيناً فعليه العمل به حتى يبلغه نسخه أو تخصيصه ولا بد .

٣٥٦ — هنا نجد ابن حزم يقسم النصوص المخصصة إلى قسمين :

(أحدهما) نصوص غير بينة ولا يمكن تنفيذها إلا بعد البيان ، وهذه يجب تصديقها والإيمان بها ، أما العمل فلا يجب حتى يحىء البيان (والقسم

الثاني) نصوص بيّنة يمكن العمل بعمومها ، وهذه يجب العمل بعمومها من غير تخصيص ، حتى إذا جاء الناسخ أو المخصص أخذ بموجبها ، وهنا نجد ابن حزم يجوز أن يسمى الأمر الذي يجيء بعد ذلك تخصيصاً ، مع أنه لا ينطبق عليه تعريف التخصيص ، بل ينطبق فقط تعريف الناسخ ، لأن مقتضى قوله أن النسخ يرفع الحكم في كل الأفراد أو بعضها يوجب عليه أن يفرض أن النص الذي يجيء بعد العمل بالنص المبين كالعام الذي يعمل به في عموم أفرادها ، ويكون النص الذي قصره على بعض الأفراد ناسخاً لا مخصصاً لأن التخصيص في نظره بيان ، وليس برفع للحكم .

هذا مأخذ نأخذه على سياقه ، ثم نأخذ عليه أيضاً أن تأخير الاستثناء بجائز في البيان باعتباره بياناً ، ويسوق لذلك قوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام « إنا مهلكو أهل هذه القرية ، إن أهلها كانوا ظالمين ، قل إن فيها لوطاً ، قالوا نحن أعلم بمن فيها ، لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين » فإن ذلك في سياق واحد ، وكلام واحد . ولا يمكن أن يعد ذلك تأخيراً في البيان ، بل هو عين الاقتران ، ولا يتصور اقتران أكثر من ذلك ، ولا يعد تأخير جملة على جملة اقتضاها سياق الكلام تأخيراً إذ لا يمكن النطق بكلام بكل ألفاظه في وقت واحد ، حتى بعد تأخير لفظ على لفظ في البيان ، على أن الآية ليس فيها التخصيص بالقول الثاني ، وإنما الاستثناء لإخراج من نفس التخصيص ، لأن امرأة لوط داخلة في العموم الأول ، وهو أنها من الهاكين .

٣٥٧ - وإننا لهذا ما دمنا نفرق بين التخصيص والنسخ بأن الثاني رفع لحكم كان مقرراً ، أما التخصيص فبيان - نرى أن التخصيص يجب في الألفاظ العامة البينة أن يكون مقارناً ، أو مقارباً قبل العمل ، وأنه لا يسوغ بحال من الأحوال أن يجب العمل قبل البيان ، لأن العمل مرتبط ارتباطاً كاملاً بالبيان .

وأما إذا كان النص ليس من النصوص التي توجب عملاً ، بل توجب تصديقاً فقط ، كالقصص التي اشتمل عليها القرآن ، كقصة موسى وعيسى وإبراهيم ونوح وغيرهم من الأنبياء مع أقوامهم ، فإن التصديق يجب أن

يتم قبل تفصيلها وبعده وأنه بالاستقراء تبين أن نصوص القرآن الكريم الخاصة بقصة بينة دائماً ، بيد أن بعضها يكون مقصلاً في ناحية من نواحي القصة ، ويكون مجملًا في ناحية أخرى فيجىء النص الآخر مبيناً لما أجمل الأول ، ومجملًا فيما فصل ، وذلك لأن قصص القرآن للاعتبار والعظة فينبه الله سبحانه وتعالى إلى موضوع العظة فيما يسوقه فيكون المقام أن يفصل بعض القصة الذى يشتمل على العظة في موضع سياقها والأخرى تساق لعظة أخرى تناسب مقامها ، فيفصل القرآن الكريم الجزء الذى يناسبها من القصة مجملًا فيما عداه .

الأخذ بظاهر القرآن الكريم :

٣٥٨ — إن ابن حزم الظاهري يأخذ بظاهر القرآن الكريم ، ولا يصح أن يفهم من ذلك أنه لا يأخذ بالمجاز لأن المجاز من الظاهر . إذا كان المجاز مشهوراً أو كانت القرينة واضحة معلنة عن المجاز كاشفة له ، وقد أشرنا إلى ذلك عند بيان آرائه حول العقائد ، وحول الآثار التى أثار علماء العقائد الجدل حولها مثل قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » ، وقوله تعالى : « ولتصنع على عيني » إلخ ما يشبه هذه الآيات الكريمة ، فقد ذكرنا أنه يرى أن المراد بهذه العبارات هو ذات الله تعالى ، ولا شك أن التعبير حينئذ يكون مجازياً ، ولكنه نجاز بين لا يمنع منه أخذ بالظاهر وسير على مقتضاه .

ولأنه يأخذ بالظاهر دائماً ، ولا يلتفت إلا إليه ، كان كل لفظ في القرآن يؤخذ على مقتضى ظاهره ، فالأمر للوجود إلا إذا قام دليل من نص آخر على غير ذلك . ويثبت الفور أى أنه يجب بمجرد النص والعلم من غير تراخ ، إلا إذا جاء نص آخر ظاهر يثبت غير ذلك ، ويكون بياناً للأول واللفظ العام على عمومه ، لأنه الظاهر إلا أن يثبت من ظاهر نص آخر أن العام لا يراد به العموم . وهكذا .

٣٥٩ — وأن ابن حزم يقرر ذلك صريحاً فيقول :

ولما تبين بالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله إلينا الذى ألزمتنا بالإقرار به ، والعمل بما فيه ، وصح بنقل الكافة الذى لا مجال للشك فيه أن

هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف ، المشهور في الآفاق كلها ، وجب الاتقياد لما فيه ، فكان هو الأصل المرجوع إليه ، لأننا وجدنا فيه : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » فما في القرآن من أمر ونهى فواجب الوقوف عنده ، وسنذكر إن شاء الله كيف يكون العمل في بيان القرآن خاصها مع عامها ، وبناء السنن عليها ، وسنذكر إن شاء الله في باب الأوامر والنواهي كيف العمل في حمل أوامر القرآن ونواهيها على الظاهر والوجوب والفور ، ونذكر إن شاء الله في باب العموم والخصوص ما يقتضيه ذلك الباب من أخذ آي القرآن ونواهيها على عمومها » .

٣٦٠ - وإن ابن حزم على هذا كما يستفاد من كلامه يعتبر القرآن الكريم مصدراً للمصادر كلها ، كما ذكرنا ، ولكنه يجعل السنة أيضاً من النصوص التي قام عليها بناء هذه الشريعة ، وإن كانت لم تعلم حجيتها إلا منه وأن السنة لهذا متكافئة مع القرآن الكريم في بيان هذه الشريعة ، ففي أكثرها تفصيل مجمله ، وبيان ما يحتاج إلى تفسير منه ، وتخصيص عمومه ، وإذا كانت النصوص متضادة في بيان هذه الشريعة يتمم بعضها بعضاً ، وخصوصاً أن السنة شارحة الكتاب ومبينة لقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » فإنه يكون من الواجب قبل أن نبين طريقة أخذ الظاهرية من ظواهر النصوص أن نتكلم عن السنة ومقامها في بيان هذه الشريعة والإشارة إلى طرق روايتها عند الظاهرية ، وما يقبلون منها وما لا يقبلون ؛ ثم بعد ذلك نبين طريقة استخراج الأحكام من النصوص ، عند أهل الظاهر ، فإنهم يختصون من بين الفقهاء بأمرين : أولهما : الأخذ بظواهر النصوص . والثاني : نفهم للتعليل والقياس ، ولذا نجعل هذين الأمرين موضع اهتمامنا في هذا البحث ، لأنه ببيان هذين الأمرين تتميز بعض خواص الفقه الظاهري ، أو بالأحرى تتميز خواص فقه الإمام أبي محمد على بن حزم .

٢ - السنة

٣٦١ - إن السنة متممة للقرآن في بيان هذه الشريعة كما بينا ، وقد أجمع على ذلك العلماء إلا طائفة شذت وقد طوتها لجة التاريخ ، ولكن السنة

مع ذلك تستمد قوتها من القرآن الكريم ، فهو الذى أثبت حجيتها ، ولذلك يقول ابن حزم : « لما بينا أن القرآن الكريم هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع ، نظرنا فوجدنا فيه لإيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووجدنا الله عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله صلى الله عليه وسلم « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى » فصبح لنا أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله على قسمين . أحدهما : وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام ، والثاني : وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ، ولكنه مقروء ، وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو المبين عن الله عز وجل مراده . قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني ، كما أوجب طاعة القسم الأول الذى هو القرآن ولا فرق » (١) .

وفي الحق أن ابن حزم يعتبر قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » تبين المصادر الشرعية الثلاثة التى هى الأصول وهى الكتاب والسنة والإجماع ، ويتفرع عنها رابع وهو الدليل الذى تتلاقى الأصول الثلاثة فى بيان أصله الذى يقوم عليه فى نظر ابن حزم ، فإن إطاعة الله بالرجوع إلى القرآن ، وإطاعة أولى الأمر بالرجوع إلى ما أجمع عليه العلماء ، لأنهم أولو الأمر فى نظره ورأيه .

٣٦٢ - وابن حزم ينظر نظر الشافعى من حيث إنه يعتبر القرآن والسنة جزأين أو قسمين كلاهما يتمم الآخر ويسميها النصوص ، فإنه بعد أن ثبتت حجة السنة بالقرآن أصبحت قسماً متمماً له ، يجمعهما النصوص الموحى بها ، التى يرجع إليها أولاً فى إثبات أحكام هذه الشريعة . ولذا يقول ابن حزم رضى الله عنه فى هذا المقام :

« والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض ، وهما شيء واحد فى أنهما من عند الله تعالى ، وحكمهما حكم واحد فى باب وجوب الطاعة

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ج ١ ص ٩٧ .

لهما قال الله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ، ولا تولوا عنه ، وأنتم تسمعون » ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا ، وهم لا يسمعون » (١) .

وعلى هذا نقول أن ابن حزم يعتبر السنة والقرآن في مقام العلم بالشرعية . واجد لأن كليهما وحى من الله تعالى ، وأنه لا يفرض إلا أن الشريعة لها مصدر واحد ذو شعبتين ، وهما ميثاثلان في الإثبات . وأن أحدهما هو الأصل الذى به ثبت الثانى ، وأنه بعد ثبوته يصير له قوة الأول في التعرف لأحكام الشرع الشريف ، ولذا نستطيع أن نقول أن مصادر العلم الشرعى عند ابن حزم ثلاثة : أولها النصوص وهى القرآن والسنة ، والثانى الإجماع ، ثم الثالث ما بنى على النص والإجماع وهو الدليل .

ولهذا لا نرى بحثاً لابن حزم فى أن القرآن حاكم على السنة ، من حيث إنه لكى يقبل الحديث يعرض على القرآن كما كان يتجه بعض الفقهاء ، ولا أن السنة حاکمة على الكتاب من حيث إنها الطريق لمعرفة ما قال بعض كتاب الفقه من الشافعية والحنابلة ، بل إنهما قسمان للوحى المحمدى ، وكلاهما يتمم الآخر ، وهما متحدان لا ينفصلان .

أقسام السنة :

٣٦٣ - تنقسم السنة من حيث ذاتها إلى ثلاثة أقسام : قول وفعل وتقرير ، فالقول هو الحديث المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل : الأحاديث الكثيرة ، كالحديث الذى يثبت فيه أحكام الزكاة ، وأكثر ما فى صحاح السنة هو من الأقوال المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والفعل مثل صلاته صلى الله عليه وسلم واعتكافه ونحو ذلك فإن هذه سنة ، هى حجة فى الدين عند الجمهور ، لأنها صادرة عن وحى أوحى الله سبحانه وتعالى به إليه ويجب اتباعها ، ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » .

والتقريرات ، مثل أن يفعل أحد الصحابة فعلا ، فيقره النبي صلى الله عليه وسلم كما أقر النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص عندما تيمم من الجنابة عندما وجد الماء بارداً لا يطيقه الجسم ، ولا نار تدفئه . فتيمم .

هذه أقسام السنة كما دونها العلماء ، وكما قرروها ، أو هي أقسامها من حيث حقيقتها وأجزاؤها ، وكل الأقسام حجة عند الجمهور على مراتبها في الاحتجاج فإن كانت تدل على الوجوب كان الفعل واجباً ، وإن كانت تدل على الندب فكذلك ، وإن كانت تدل على الإباحة ، فهي حجة للإباحة .

٣٦٤ - ولقد قسم ابن حزم السنة هذا التقسيم ، ولكن قال إن الذي يدل على الوجوب من هذه الأقسام هو من الأقوال فقط . وأما فعله فحكمه القدوة ، وليس واجباً ، أما إقراره فحكمه الإباحة وهذا كلامه في ذلك :

« السنن تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قول من النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعل منه عليه السلام ، أو شيء رآه وعلمه فأقره عليه ولم ينكره ، فحكم أوامره عليه السلام الفرض والوجوب على ما نبيته إن شاء الله عز وجل في باب الأوامر من هذا الكتاب ما لم يقم دليل على نكروجه من باب الوجوب إلى باب الندب ، أو سائر وجوه الأوامر ، وحكم فعله عليه الاتساء به فيه ، وليس واجباً ، إلا أن يكون تنفيذاً لحكم أو بياناً لأمر على ما في باب الكلام في أفعاله عليه السلام من هذا الكتاب ، وأما إقراره عليه السلام على ما أعلم ، وترك إنكاره إياه فإنما هو مبيح لذلك الشيء فقط ، وغير موجب ولا ناذب لأن الله عز وجل افترض عليه التبليغ . وأخبره أنه يعصمه من الناس ، وأوجب عليه أن يبين للناس ما نزل إليهم » (١) .

ومن هذا الكلام يستفاد أنه لا يرى حجة واضحة بينة إلا الأقوال ، فهي التي تعرف بها الشرائع ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ ، والتبليغ يكون بالقول ، أما الفعل فإنه يكون لنا أسوة ، والأسوة كما يقول ابن حزم مستحسنة ، وليست بواجبة ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى :

« لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » ولو كانت الأسوة واجبة ، لكان النص (لقد كان عليكم) فالوجوب يكون على المؤمنين ، ولا يعبر عنه بأنه لهم (١) ولا يكون الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم عند ابن حزم دالاً على الوجوب إلا إذا كان تنفيذاً لأمر من القرآن ومن السنة ، أو اقترن الفعل بأمر منه عليه السلام ، كما قال صلى الله عليه وسلم « صابوا كما رأيتموني أصلي » وكما قال عليه السلام « خذوا عني مناسككم » وكهمه صلى الله عليه وسلم بإحراق منازل المتخلفين عن الصلاة في الجماعة وجلده شارب الخمر ، وكذلك يكون من الأفعال ما يدل على الوجوب بقرينة خاصة كإزالته صلى الله عليه وسلم ابن عباس عن يساره ورده عن يمينه ، فإن الفعل في هذه الحال قائم مقام القبول ، فهو قول في معناه بهذه القرينة (٢) .

٣٦٥ - ونرى من هذا كله أن ابن حزم لا يعتبر حجة من السنن إلا أقواله صلى الله عليه وسلم ، ولا تكون أفعاله حجة في وجوب أمر إلا إذا اقترنت بقول ، أو قامت قرينة على أنها قائمة مقام قول . أو كانت تنفيذاً لأمر ، وهذا الرأي هو مذهب أهل الظاهر جميعاً ، وهو أيضاً من نزعتهم الظاهرية ، فهم لا يفهمون الوجوب إلا من الأقوال ، لأنها هي التي يكون بها التبليغ ، فلا يكون ما عداها إلا على أمر شرعي ، إلا كان معه قول ، أو قرينة تدل على أنه قائم مقام القول .

ولأن هذا الرأي وهو عدم اعتبار الأقوال دليلاً دينياً شرعياً ، ومن نوع التبليغ هو أيضاً رأي طائفة من الشافعية .

وهناك رأى آخر قاله بعض الشافعية وبعض المالكية وبعض الحنفية ، وهو أن الأفعال يتوقف في أمرها حتى يقوم دليل عليها من وجوب أو نهي أو إباحة . وقال آخرون من الحنفية والمالكية أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم تدل على الوجوب بل هي أكد من أوامره .

وعندي أن خير الأقوال أوسطها وهي أن أفعاله عليه السلام تأخذ

حكمها من قرائن الأحوال التي تحف بها ، فإن كان ما حف بها من أحوال يدل على الوجوب كان الفعل للوجوب ، وإن كان لغيره كان الفعل مع القرينة دليلاً لغيره ، وأحسب أن ذلك النظر لا يختص في مؤداه عن رأى ابن حزم فإن الفعل وحده لا ينطق بحكم ، إنما تنطقه القرائن التي تحف به .

أقسام السنن من حيث روايتها :

٣٦٦ - هذه أقسام السنن من حيث ذاتها أو ماهيتها ، ويقسم ابن حزم السنن تقسيماً آخر ، من حيث روايتها ، فيقسمها إلى قسمين : سنن متواترة وأخبار آحاد ، ويقرر أن العلماء لا يختلفون في أن الأخبار المتواترة حجة في الدين وأن السنة النبوية تفسير لمعاد الله تعالى في القرآن ، وبيان لمجمله ، ويقول في ذلك رضى الله عنه :

« جاء النص - ثم لم يختلف مسلمان - في أن ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض اتباعه وأنه تفسير لمعاد الله تعالى في القرآن وبيان لمجمله ، ثم اختلف المسلمون في الطريق المؤدية إلى صحة الخبر عنه عليه السلام بعد الإجماع المتيقن المقطوع به على ما ذكرناه ، وعلى الطاعة من كل مسلم لقول الله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » فنظرنا في ذلك ، فوجدنا الأخبار تنقسم قسمين : خير متواتر وهو ما نقلته كافة بعد كافة ، حتى تبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذا خير لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به ، وفي أنه حق مقطوع على غيبه ، لأن بمثله عرفنا أن القرآن هو الذى أتى به محمد صلى الله عليه وسلم وبه علمنا صحة مبعث النبي صلى الله عليه وسلم ، وبه علمنا عدد ركوع كل صلاة ، وعدد الصلوات ، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة ، وغير ذلك مما لم يبين القرآن تفسيره » (١) .

٣٦٧ - وابن حزم يبين أن التواتر يوجب العلم بالضرورة والطبيعة ، فليس الشرع وحده هو الذى أوجب اليقين عند وجود الخبر المتواتر ، بل إن

الضرورة والطبيعة الإنسانية توجب العلم ، فالعلم به ضرورى من الضروريات ،
ولإذهب العلم بكثير من أنواع المعلومات المقررة التى يصدقها الناس ،
فالعلم بالبلدان والملوك والعلماء كل هذا طريقة التواتر ، ولذا يقول رضى
الله عنه :

« إن الضرورة والطبيعة توجبان قوله ؛ إذ به عرفنا ما لم نشاهده من
البلاد ومن كان قبلنا من الأنبياء والعلماء والفلاسفة والملوك والوقائع
والتواليف ، ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس الأول ،
ولزمه ألا يصدق بأنه كان قبله زمان ؛ ولا أن أباه وأمه كانا قبله ، ولا أنه
مولود من امرأة » (١) .

وبهذا تبين أنه يرى أن علم التواتر كعلم الحواس ، وأن الاختيار المتواترة
الإذعان لها يكون كالإذعان للأمور المحسوسة ، وللأمور البديهية التى لا يختلف
فيها اثنان ؛ وأن أكثر المعلومات الضرورية التى تسكن فى نفس الإنسان
مبناها التواتر كالعلم بأبيه وأمه ، والزمان الذى كان قبله ؛ وما كان فيه من
أشخاص وأشياء وأعمال ، لا سبيل إلى علم شيء من ذلك إلا بالتواتر ، فمن
لم يؤمن بما جاء متواتراً فقد أسقط السبب الأكبر فى كثير من معلوماته
الأولية ، ومعلوماته عن المجتمع الذى يعيش فيه قديمه وحديثه .

٣٦٨ - وابن حزم إذ يقرر اليقين فى العلم الذى يجىء بالاختيار المتواترة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ يذكر أقوال العلماء فى حد التواتر ،
ثم يبين بطلانها جميعاً بلغته العنيفة ، ولننقل ما ذكره من أقوال العلماء ثم
لنتعرف رأيه هو فى معنى التواتر ، فهو يقول فى أقوال العلماء :

« قد اختلف الناس فى مقدار النقل للخبر الذى ذكرنا (أى الخبر المتواتر)
فطائفة قالت : لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب ، وقالت :
لا يقبل إلا من عدد لانهصية نحن ، وقالت طائفة : لا يقبل من أقل من ثلاثمائة
وبضعة عشر رجلاً عدد أهل بدر ، وقالت طائفة : لا يقبل إلا من سبعين ،

وقالت طائفة: لا يقبل إلا من خمسين عدد القسامة ؛ وقالت طائفة: لا يقبل إلا من أربعين ، لأنه العدد الذى ، لما بلغه المسلمون أظهروا الدين ، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من عشرين وقالت طائفة: لا يقبل إلا من خمسة ، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من أربعة ، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من ثلاثة : لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « حتى يقول ثلاثة من ذوى الحجج من قومه أنه قد نزل به بجائحة » . وقالت طائفة لا يقبل إلا من اثنين « (١) » .

وهكذا يحصى ابن حزم كل الأقوال ، ويذكر أدناها عدداً وهو من حد باثنين على الأقل ، وأعلاها وهو من جعل حد التواتر أن يذكر الخبر أهل المشرق والمغرب وهذا الإحصاء يدل على اطلاع واسع لابن حزم ، وأنه إذا وافق أو خالف فعن علم وبينة .

وإنه بعد ذكر هذه الأقوال ينتهى إلى أنها جميعاً باطلة ، لأنه لا دليل عليها ، فيقول : « وهذه كلها أقوال بلا برهان » ثم يستفيض بعد ذلك في بيان بطلان هذه الأقوال .

٣٦٩ - ولا يهمننا بطلان هذه الأقوال ، بمقدار ما يهمننا معرفة رأيه ؛ وقد بينه وإنه بلا شك لا يتصور تواتر فى أقل من اثنين ، لأنه لا بد فيه من العدد . وإن ابن حزم ما دام قد قرر أن اليقين بالتواتر ضرورى ، وليس بشرعى ، فقد قرر فى كتابه هذا أن المعلومات الأولى المستقرة فى نفس كل إنسان ، والتى تعد من علم النفس الإنسانية التى تعلو بها عن الحيوانية أنه لو اتفق اثنان لم يلتقيا قط فى خبر من الأخبار كان العلم بصدقه بدهياً ، ولا يسع إنسان تكذيبه ، وعلى هذا الأمر البدهى فى نظره بينى العلم اليقينى بالتواتر ، فهو لا ينظر إلى العدد ، لأن عشرة وعشرين قد يجتمعون فى مكان واحد ، ويلتقون كل يوم ، فى الإمكان أن يعتمدوا الكذب ويتفقوا على كذبة معينة ويحجىء الشك فى خبرهم من هذه الناحية ، ولكن اثنين لم يلتقيا قط ويذكر كل واحد منهما خبراً طويلاً فيذكره الآخر كما هو تماماً من غير تغيير ، فإن ذلك يكون من علم النفس البدهى الإذعان له وتصديقه ، ولذلك

ينظر ابن حزم في التواتر إلى معناه ، لا إلى عدده ، أي يمكن أن يتواطأ الخبرون على الكذب ، أم لا يمكن ، فإن كان ممكناً فالخبر غير متواتر ، مهما يكن العدد كثيراً وإن لم يكن في الإمكان تواطؤهم فالخبر متواتر مهما يقل العدد ، ولا يتصور تواتراً في أقل من اثنين .

٣٧٠ - ولترك الكلمة لابن حزم يوضح فكرته بعد أن قربناها بعض التقريب ، فهو يقول بعد أن قرر بطلان الأقوال السابقة: « فإن سألتنا سائل فقال : ما حد الخبر الذي يوجب الضرر ؟ فالجواب وبالله التوفيق أننا نقول : إن الواحد من غير الأنبياء المعصومين بالبراهين عليهم السلام قد يجوز عليه تعمد الكذب : يعلم ذلك بضرورة الحس ، وقد يجوز ذلك على جماعة كثيرة أن يتواطأوا على كذبة ، إذ اجتمعوا ورغبوا أو رهبوا ولكن ذلك لا يخفى من قبلهم ، بل يعلم اتفاقهم على ذلك الكذب غيرهم إذا تفرقوا لا بد من ذلك ، ولكن إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ، ولا رهبة منه ، ولا يعلم أحدهما بالآخر ، فحدث كل واحد منهما مفترقاً عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله وذكر كل واحد منهما مشاهدة ، أو لقاء جماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلهما بأنها شاهدت فهو خبر صدق يضطر بلاشك من سمعه إلى تصديقه ، ويقطع على غيبه وهذا الذي قلناه يعلمه حساً من تدبره ورعاه فيما يزد كل يوم من أخبار زمانه من موت أو ولادة ، أو نكاح أو عزل أو ولاية أو وقعة ، وغير ذلك ، وإنما خفي ما ذكرنا على من خفي لقلة مراعاة ما يمر به ، ولو أنك تكلف إنساناً واحداً اختراع حديث طويل كاذب لقدر عليه ، يعلم ذلك ضرورة المشاهدة ، فلو أدخلت اثنين في بيتين لا يلتقيان ، وكلفت كل واحد منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا عليه من أوله إلى آخره » (١) .

وبهذا تبين أن العبرة في المتواتر هو الاحتياط لمنع التواطؤ على الكذب فإن تأكد لدى السامع ذلك أصبح العلم ضرورياً بالبدهة ، وإن منع التواطؤ

يتصور أن يكون راوى الخبر اثنين ، إذا لم يلتقيا ، وقد يكون التواطؤ مع كون الرواة عدداً كبيراً ، إذا تلاقوا واتفقوا على خبر معين تحت تأثير رغبة دفعهم إلى ذلك الاختلاق أو رهبة حملتهم على الكذب .

ولأنه ليعتمد في تقرير ذلك الرأى على أمرين (أحدهما) البدهية التى قررناها وهى أنه من علم النفس المطبوع فيها أنه إذا جاء اثنان بخبر ، ولم يلتقيا واتفق خبرهما مع ذلك ، فإن ذلك يكون دليل صدقه بالبدهية ، ولا يمكن أن يكذبه الإنسان (الأمر الثانى) الذى اعتمد عليه ابن حزم هو الاستقراء والتتبع ، فإن الأخبار بالولادة والعزل والتولية والزواج وغير ذلك من الأخبار التى يعتمد على التواتر فى تصديقها والعلم بها قد يثبت تواترها بخبر اثنين لم يلتقيا ويثبت بخبرهما اليقين ، إذا اتفق الخبر من كل الوجوه .

٣٧١ - هذا نظر ابن حزم فى معنى التواتر ، وهو نظر متفق تمام الاتفاق مع منهجه الذى يسير عليه ، وهو الاعتماد على البدهيات التى سماها علم النفس ، وعلى الاستقراء والتتبع لأحوال الناس .

وقبل أن نترك تعريف التواتر عند ابن حزم نقرر أمرين (أحدهما) أنه يجب أن يتحقق التواتر . وهو استحالة التواطؤ على الكذب فى كل طبقة من طبقات الحديث صاعداً ، حتى يصل السند إلى النبى صلى الله عليه وسلم فلو تخلف ذلك فى طبقة من طبقات السند لزال معنى التواتر ، وصار الخبر خبر آحاد .

(الأمر الثانى) هو : هل يتصور العلم الضرورى الذى هو غاية التواتر من شخص واحد ؟ يجب ابن حزم عن ذلك السؤال بالإيجاب ، فيقول إنه قد يثبت العلم الضرورى بخبر الواحد ، ولكن ذلك لا يطرد ، وعلى ذلك فالعلم الضرورى الذى هو علم التواتر لا يثبت إلا مع التعدد ، ولذلك يقول ابن حزم : « وقد يضطر خبر الواحد إلى العلم بالصحة ، إلا أن اضطرابه ليس بمطرد ، ولا فى كل وقت ، ولكن على قدر ما يتهيأ » .

خبر الآحاد :

٣٧٢ - كان الكلام السابق كله في الخبر المتواتر الذي اتفق الجميع على أنه يثبت اليقين والقطع ، وقد علمنا منهاج ابن حزم في معرفة التواتر ، وأقوال العلماء فيه وعلمنا أيضاً أن ابن حزم يقرر أنه يفيد العلم بالضرورة والبداهة .

وهذا هو القسم الأول ، ولنتقل إلى القسم الثاني ، وهو خبر الآحاد ، وقررنا أنه حجة في العمل بالأحكام باتفاق العلماء إلى الشيعة . وبعض الناس من أهل البصرة ناقشهم الشافعي ، وسجل مناقشته لهم في كتابه العظيم الأم ، وابن حزم يقرر أنه يفيد وجوب العمل ، ويفيد اليقين ، وإن لم يكن العلم ضرورياً كالتواتر .

ويعرف ابن حزم خبر الآحاد بأنه ما نقله الواحد عن الواحد واتصل برواية العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد يكون خبر الآحاد يرويه أكثر من واحد ولم يستوف شرط التواتر ، وهو ألا يؤمن تواطؤهم على الكذب .

٣٧٣ - وخبر الآحاد كما يقرر ابن حزم يجب العلم بصدقه ، كما يجب العمل والاعتقاد معاً ، ويستدل على ذلك بأدلة منها :

(أ) قوله تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » والطائفة عند ابن حزم تطابق على الواحد كما تطلق على الجمع ، ويقول إن ذلك إطلاق لغوى ، فأوجب الله تعالى على من تعود إليهم هذه الطائفة قبول أنبائها ، وقبول فقهها ، أى وجوب العلم بصدق ما جاء به ، وجوب العمل به ، وبهذا يتعين الأخذ برواية الواحد العدل . ويقول في إطلاق الطائفة بمعنى الواحد « والطائفة في لغة العرب التي بها خوطبنا يقع على الواحد فصاعداً ، وطائفة من الشيء بمعنى بعضه ، هذا ما لاخلاف فيه » .

وقد نقبل ذلك البيان اللغوى ، ومنه يستفاد أن الطائفة تطلق

على الواحد ، وعلى الجمع ، ولكن هنا قرينة على إرادة الجمع ، وهو عود ضمير الجمع عليها ، فقال « ليتفقها في الدين ، وليندروا قومهم إذا رجعوا إليهم » ولذا نحن لا نوافق الإمام ابن حزم في الاستدلال بهذه الآية .

(ب) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث رسولا إلى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب ، وبعثة هؤلاء الرسل مشهورة بلا خلاف منقولة نقل الكواف ، فقد ألزم بهذا النبي صلى الله عليه وسلم كل ملك ورعيته قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه نحوهم من شرائع الدين ، فكان إرسال رسول واحد دليلا على قبول خبر الواحد العدل وهو ما يسميه الشافعي رضي الله عنه خبر الخاصة وهذا دليل مستقيم مستوف شروط الإنتاج لا نقده فيه .

(ج) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن ، وأبا موسى إلى جهة أخرى ، وأبا بكر أميراً للحج ، وأبا عبيدة إلى نجران ، وعلياً قاضياً باليمن ، وفي الجملة بعث أميراً إلى كل جهة أسلمت بعدت منه أو قربت ، ليعلمهم دينهم ويحمل إليهم القرآن ويقضى بينهم ، وهم بلا شك مأمورون بما يأمرهم به عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولولا أن خبر الواحد موجب العلم والعمل ما أرسل واحد ، بل يرسل جمعاً ليزكي بعضهم بعضاً ويشهد بعضهم لبعض .

(د) أن الصحابة كانوا إذا نزلت نازلة سألوا عن ذلك من يعرف حديثاً فإذا أخبر واحد قبلوا الحديث وعملوا به (١) وصدقوه ، وقد كان بعضهم كأبي بكر يستشهد بآخر منه ، وعلى كان يخاف من يحيى لزيادة التأكيد ، لا لأصل القبول. وإن هذا يدل على أن خبر الواحد العدل كاف للعلم والعمل ، وهذا الدليل وسابقه ساقهما الشافعي أيضاً في الرسالة .

٣٧٤ - وبعد أن يسوق ابن حزم هذه الأدلة التي تثبت في نظره

(١) هذه الأدلة ملخصة من الإحكام ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ .

وجوب الأخذ بخبر الآحاد إذا كان عدلاً وقد اتصل بالسند برسول الله صلى الله عليه وسلم — بعد ذلك يناقش قول الذين قالوا إن خبر الواحد لا يقبل في الأمر الذي يكون من شأنه أن يعرفه الناس جميعاً كأذانه صلى الله عليه وسلم وإقامته ، وبين بطلان ذلك القول ، ثم يناقش قول بعض الحنفية الذين يشترطون الشهرة أو الاستفاضة فيما إذا كان الخبر يأتي بحكم زائد على القرآن الكريم ؛ ثم يناقش المعتزلة في عدم إثباتهم العقائد بحديث الآحاد ، وبين بطلان قولهم في نظره . ويرد على ما يقال من أن خبر الواحد يفيد اليقين ، فيقول في ذلك :

« وقد صد أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) ، وأن نقول أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ، وقال عليه السلام كذا ، وفعل عليه السلام كذا ، وحرم القول في دينه بالظن ، وحرم تعالى أن نقول إلا بعلم ، فلو كان الخبر المذكور يجوز فيه الكذب أو الوهم لكان قد أمرنا الله تعالى بأن نقول عليه ما لا نعلم ، ولكان الله تعالى قد أوجب علينا الحكم في الدين بالظن الذي لا نتيقنه والذي هو الباطل الذي لا يغني من الحق شيئاً » (٢) .

ونساق رده هكذا أن الله سبحانه وتعالى نهى عن الأخذ بالظن فقال تعالى : « إن الظن لا يغني من الحق شيئاً » ونهانا أن نقول على الله بغير علم فلو كان الأخذ بأحاديث الآحاد موجباً ظناً ، ولا يوجب علماً و يقيناً لكان الأخذ بحديث الآحاد منهيّاً عنه ، ولكنه أمرنا بالأخذ به ، فلا يمكن أن يكون من قبيل الأخذ بالظن ولا بد أن يكون من القول عن الله بعلم يقيني .

٣٧٥ — وابن حزم يثير بحثاً في الفرق بين الشهادة والرواية من حيث إن الرواية تقبل من الآحاد ، ولا يشترط فيها التعدد ، ومن حيث إنه إذا كان شاهد واحد كان لا بد من يمين صاحب الحق معه ، كما قال مالك والشافعي وأحمد ، وخالف في ذلك فقهاء العراق ، ومن حيث يجوز

الكذب في الشهاد والرواية فيقرر أنه واضح كوضوح الشمس ، وبين ذلك الفرق من وجوه (أولها) أن الله سبحانه وتعالى قد تكفل بحفظ الدين وإكماله ، وترك أمر المحافظة على الدماء والأعراض والأموال والنزاع حولها إلى الناس يطبقون فيه حكم الله تعالى ، ولذلك ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يخطيء في الأمور الشرعية التي كان يحكيها عن ربه وكان يتوقع الخطأ أو يخشاه إذا قضى في النزاع بين الناس ، فكان يقول : « إنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر ، فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار » وقال بجلبه السلام للمتلاعنين « والله يعلم أن أحداكما كاذب ، فهل منكما تائب » وإذا كان الله تعالى قد تكفل بحفظ دينه وأمرنا بقبول الثقة الواحد ، فلا مظنة للكذب ، ولكن ما ترك للعباد ، بين أنه لاسبيل إلى الحق فيه إلا بشهادة اثنين رجلين أو رجل وامرأتين ممن ترضون من الشهداء ، فكانت مظنة الكذب في الواحد قربية .

(الثاني) أن القضاء بشهادة العدول مبني على يقين لا شك فيه بدليل أنه يفسق القاضي الذي لا يقضى بشهادة العدول .

(الثالث) ذكره بقوله : « إن الله افترض علينا أن نقول في جميع الشريعة : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « وأمرنا الله تعالى بكذا » لأنه تعالى يقول : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ففرض علينا أن نقول نهانا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عن كذا ، وأمرنا بكذا ولم يأمرنا تعالى قط أن نقول شهد هذا بحق ، ولا حالف هذا الخالف على حق ، ولا أن هذا الذي قضينا به لهذا حق له يقيناً ، ولا قال تعالى ما قاله هذا الشاهد : الخ » (١) .

هذا خلاصة ما ساقه ابن حزم في التفرقة بين الشهادة والرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم وكلها وجوه للتفرقة بين ظاهرها ، فالوجه الأول فيه بيان أن الله تكفل بالحق في الدين وتركه للناس في شئونهم ، والثاني فيه أن كليهما

يوجب الأخذ به. والثالث في أن الرواية حكاية للشرح ، والثاني غير ذلك ، وكل هذه فروق ظاهرة هي من النزعة الظاهرية البهتة التي لا تنتج إلى العلل والأغراض ، بل تنتج فقط إلى ظواهر الألفاظ ، ولو نظرنا إلى اللب والمرمى ، لوجدنا أن الإيراد وارد ، وهو : لماذا يكتفى في الرواية بالواحد من غير يمين ، ولا يكتفى بذلك في الشهادة ، ولذا كان يتفادى ذلك أبو بكر ، ولم يجد فرقاً بين الشهادة والرواية فكان لا يقبل حديثاً إلا إذا رواه اثنان ، وكان على رضى الله عنه يحلف من يروى حديثاً على صدقه في الرواية .

٣٧٦ — وابن حزم يشترط في الراوى الذى تقبل روايته أن يكون عدلاً ثقة في ذات نفسه عرف بالصدق ، وأن يكون ضابطاً حافظاً يضبط ما يسمع ، وينقله ، وأعلى مراتب الثقات من كان فقيهاً ، فإذا كان الراوى عادلاً حافظاً لما نفقه به أو ضابطاً بكتابة ، وجب قبول روايته ، ومن جهلنا حاله فلم ندر أفاسق هو أم عادل أغافل هو أم حافظ أو ضابط فرض علينا التوقف عن قبول خبره ، حتى يصبح عندنا فقهه وعدالته وضبطه ، ويظهر من عبارات ابن حزم أن النفقة شرط لأعلى الرتب ، فهو يقول :

« عن أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكان منها طيبة ، قبلت الماء فأنبت الكلاً والعشب الكثير ، وكان فيها أجادب (١) أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منها وسقوا ورعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان (٢) لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً ، فذلك مثل من فقه في دين الله ، ونفعه الله بما بعثني به ، فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به » . فقد جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث مراتب أهل العلم دون أن يشذ منها شيء ، فالأرض الطيبة النقية هي مثل الفقيه الضابط لما روى ، الفهم للمعاني التي يقتضيها لفظ النص ،

(١) الأجادب الأرض الصلبة التي تمسك الماء ، ولا تثريه ، وليس فيها نبات ولا عشب لعدم خصوبتها .

(٢) القيعان جمع قاع ، وهي الأرض المستوية التي لا تمسك الماء .

المتنبه على رد ما اختلف فيه الناس إلى نص محكم القرآن ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وأما الأجادب الممسكة للماء التي يستقى منها الناس فهي مثل الطائفة التي حفظت ما سمعت ، أو ضبطته بالكتاب وأمسكته ، حتى أدته إلى غيرها غير مغير ، ولم يكن تنبهه على معاني ما روت ، ولا معرفة يكتيفية رد ما اختلف الناس فيه إلى نص القرآن والسنة التي رويت ، لكن نفع الله بهم في التبليغ فبلغوه إلى من هو أفهم بذلك فقد أنذر رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا إذ يقول : « قرب مبلغ أوعى من سامع » ، وكما روى عنه عليه السلام : « قرب حامل فقه ليس بفقيه » فمن لم يحفظ ما سمع ولا ضبطه فليس مثل الأرض الطيبة ولا مثل الأجادب الممسكة للماء ، بل هو محروم معذور أو مسخوط بمنزلة القيعان التي لا تنبت الكلاً ولا تمسك الماء (١) .

فهذا النص يشير من غير شك إلى أن فقه الراوى شرط كمال لا شرط قبول وأن أساس الرواية الضبط والعدالة ، فإن وجدنا فقد تحقق شرط القبول ، فإن كان مع ذلك فقيهاً بلغ الدرورة وكان كالأرض الطيبة النقية ، وإن لم يكن فقيهاً وكان عدلاً ضابطاً انطبق عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم ، « قرب مبلغ أوعى من سامع » ، وقوله « قرب حامل فقه ليس بفقيه » .

٣٧٧ - وابن حزم يشترط في قبول الحديث اتصال السند دائماً فلا بد أن يروى الحديث عدل عن عدول حتى يصل السند إلى النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ذلك لا يقبل المرسل ، وهو الذي لم يذكر فيه اسم الصحابي الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كما لا يقبل حديثاً قد انقطع فيه السند في أى طبقة من طبقاته ، فهو يقول في تأييد بعض الأحاديث المتصلة السند بالمرسل : « إن المرسل في نفسه لا تجب به حجة ، فكيف يؤيد غيره ما لا يقوم بنفسه » (٢) ولا يقبل المرسل أو المنقطع إلا إذا كان قد انعقد الإجماع على مضمونه ، مثل الحديث المرسل « لا وصية لوارث » فقد تلقاه العلماء بالقبول ، فكان ذلك مزكياً لقبوله ، ولذا يقول في ذلك « وقد يرد خبر مرسل إلا أن الإجماع قد صح فيه متيقناً مقبولاً جليلاً فجيلاً فإن كان هذا فقد علمنا أنه منقول نقل

كافة كنقل القرآن ، فاستغنى عن نص السند فيه ، وكان ورود المرسل وعدم وروده سواء ، وذلك نحو « لا وصية لوارث » ، وكثير من أعلام نبوته صلى الله عليه وسلم ، وإن كان قوم قد رووها بأسانيد صحاح ، فهي منقولة نقل الكافة كشق القمر ، مع أنه مذكور في القرآن ، وكإطعامه النفر الكثير من الطعام اليسير ، وكسقيه الجيش من ماء يسير في قدح ، وكصبه وضوءه في البئر ، فانتالت بماء عظيم بقبوك ، وكرميه التراب في عيون أهل حنين ، فأصابته جميعهم . . . وأما المرسل الذي لا إجماع فيه فهو مطروح على ما ذكرنا ، لأنه لا دليل على قبوله ألينة ، فهو داخل في جملة الأقوال التي إذا أجمع عليها قبلت ، وإذا اختلف فيها سقطت ، وهي ككل قوله لم يأت بتفصيلها نص ، ومن قال بذلك دون برهان كان عاصياً لقوله تعالى : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » (١) .

٣٧٨ - وابن حزم في هذا يأخذ ببعض منهاج الشافعي ، فإن الشافعي رضى الله عنه لا يقبل المرسل إلا بمسوغ . وهو أن يكون المرسل من كبار التابعين ، وأن يكون الحديث المرسل قد قوى برواية حديث متصل في معناه تلك وهي المرتبة الأولى من مراتب الإرسال ، أو يؤيده مرسل آخر ، أو يؤيده قول الصحابي في موضوعه ، أو يتلقى المرسل أهل العلم بالقبول ، وترى أن ابن حزم قد وافق الشافعي في قبول المرسل الذي تأيد بتلقى أهل العلم له بالقبول ، لأنه يعتز ذلك إجماعاً ، والحجة في الإجماع ، لا في نفس المرسل ، وكذلك إذا كان المرسل مؤيداً بمرسل آخر تلقاه العلماء بالقبول ، فإن الحجة في ذلك التلقي ، لا في المرسلين ، وكذلك يقبل ابن حزم المرسل المؤيد بمسند ، لأن الحجة في السند ، هنا نجد ابن حزم متفقاً مع الشافعي ، بل نجده يستشهد بالحديث الذي استشهد به الشافعي ، وهو حديث « لا وصية لوارث » . ولكن الذي يختلف فيه ابن حزم عن الشافعي في المرسل الذي أيده مرسل آخر ، فإن الشافعي يقبل الاثنين إذا كان من أرسل الحديث

من كبار التابعين كسعيد بن المسيب ومجاهد ، ونحوهما بمن عرفوا أنهم إذا أرسلوا ، فإنما يرسلون لكثرة من رووا عنهم من الصحابة .

٣٧٩ - وابن حزم لا يعتبر القول منسوباً إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا قال الصحابي أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله أو نحو ذلك ، فلا بد من التصريح بذلك ، أو قول كلام يدل على ذلك ، وعلى ذلك لا يعتبر من الأحاديث قول الصحابي : السنة كذا أو أمرنا بكذا ، فلا يعتبر ذلك إسناداً لأنه يحتمل أن يكون مبنى ذلك أنه سمع من النبي صلى الله عليه وسلم قولاً في ذلك ، ويحتمل أنه اجتهد منه ، وبني دخل الاحتمال لا ينسب ذلك القول للنبي صلى الله عليه وسلم ، واجتهاد الصحابي عند ابن حزم ليس حجة في الدنيا ، فلا يقلد الصحابي . ولا من دون الصحابي ، ولذا يقول ابن حزم في ذلك ما نصه :

« إذا قال الصحابي : السنة كذا ، وأمرنا بكذا ، فليس هذا إسناداً لم ولا يقطع على أنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا ينسب إلى أحد قول لم يرو أنه قاله ، ولم يقم برهان على أنه قاله ، وقد جاء عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال : كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى نهانا عمر ، فأنهينا . وقال بعضهم السنة كذا وإنما يعني أن ذلك هو السنة عنده على ما أداه إليه اجتهداه » (١) .

٣٨٠ - وبهذا تبين أن ابن حزم كان ظاهرياً في روايته ، كما كان ظاهرياً في فقهه ، فهو لا يلتفت في الرواية إلا إلى ظاهرها وصريحها ، لا يقبل إلا من العدول الذين ثبتت عدالتهم ، ويكتفي من العدالة بالقيام بالطاعات وألا يرتكب الشخص كبيرة ، ولا يعلن صغيرة ، فلو استتر في الصغائر ما أخل ذلك بعدالته ، ثم هو لا يتأول في الرواية ، فإن قال الراوى سمعت عن فلان ، حتى ينتهي إلى النبي صلى الله عليه وسلم قبل حديثه ، وإن أرسل التابعي لا يصل ما أرسله ، فلا يفرض أن التابعي إذا أرسل الحديث فعني

(١) المصدر السابق ص ٧٢ .

ذلك أنه سمع من كثيرين لآمن واحد ، كما قال إبراهيم النخعي إن قلت عن عبد الله (أى ابن مسعود) فعن عبد الله وحده ، وإن أرسلت فعن عبد الله وغيره ، لم ينظر ابن حزم إلى المرسل ذلك النظر المؤول الذى يتجه إلى الظاهر وحده ، بل نظر إلى المرسل على أنه لم يذكر الراوى الصحابى فلا يدرى حاله فكان ذلك ظاهرياً .

وكذلك لا يعتبر من الحديث إلا مانسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم على أنه قاله فلا ينسب إليه عليه السلام قول لم يذكر الراوى أنه قاله ، ولا تنسب إليه سنة إلا إذا كان العدل قد نسبها إليه ، حتى إن قول الصحابى أمرنا لا يكون ذلك إسناداً للنبي صلى الله عليه وسلم ، بل يأخذ بظاهر اللفظ ، وهو أن الأمر كان فى نظره ، لا أنه أمر صادر من الناطق بالشرع ، فلا ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا ما كان ظاهر اللفظ يفيد أنه منسوب إليه صلى الله عليه وسلم . وبذلك يتبين أن ابن حزم كان ظاهرياً فى دراسة الرواية والرواة كما كان ظاهرياً فى فهم الشريعة ، لا يتأول ، ولا يعمل ، بل يأخذ من الفقه والسنة بما يكون ضاحياً ظاهراً ، لا يستخرج بعلة ، أو يستنبط بتعليل .

مقام السنة من القرآن

٣٨١ - بعد أن ثبت أن السنة حجة في بيان الأحكام الشرعية ، فهي القرآن شيء واحد في مقام الاستدلال لا يؤخر أحدهما عن الآخر ، ولا يرد أحدهما لوجود نص من الآخر ، بل هما متعاونان في بيان ذلك الشرع الشريف . فهما مقام واحد في الاستدلال عند ابن حزم هو مقام النصوص ، وهي مقدمة على الإجماع ، وإذا كان للقرآن سبق فهو سبق اعتباري من حيث إنه المثبت لحجية السنة ، وطريق معرفة مقامها في الاستدلال ، فالتقديم اعتباري . وهو تقديم المعرف على المعرف في الاعتبار لا في بيان أحكام الشرع ، ولذا يقول ابن حزم رضي الله عنه :

« ولا خلاف بين المسلمين في أنه لا فرق بين وجوب طاعة قول الله عز وجل « وأقيموا الصلاة » وبين وجوب طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمره « وأن يصلي المقيم الظهر أربعاً والمسافر ركعتين » وأنه ليس ما في القرآن من ذلك بأوجب ولا أثبت مما جاء من ذلك منقولاً نقلاً صحيحاً عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن كانوا قد اختلفوا في كيفية الطريق التي بها يصبح النقل فقط » (١) .

فابن حزم يقرر أن السنة مثل القرآن ، ولا فرق في وجوب طاعة كل منهما ويعتمد في ذلك على قول الله تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » وهي أيضاً مثل القرآن في أن كلا منهما وحى من عند الله تعالى ، قال الله عز وجل : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » .

وإذا كانت السنة مثل القرآن على ذلك النحو فهي في مرتبته في الاستدلال .

وهي مرتبة النصوص لا يزاخمهما غيرها في هذه المرتبة ، فالإجماع والدليل وراءهما ويجيثان بعدهما قطعاً ، مع تقدم الإجماع على الدليل :

تخصيص القرآن بالسنة :

٣٨٢ - ومادام ابن حزم يضع السنة في مرتبة القرآن من حيث استقضاء الأحكام منهما وتقدمهما على غيرهما ، فهو يقرر أصابين ثابتين :

(أحدهما) أن السنة تخصص القرآن ، فحيث ورد لفظ عام في القرآن وفي موضوعه لفظ خاص وارد في السنة ، فإن السنة تخصص عموم القرآن ، فإن الله سبحانه وتعالى أمر بقطع يد السارق أمراً عاماً ، في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » وورد أنه لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً ، في حديث صحيح ، فتخصص الحديث الآية بذلك ، وكذلك ورد النص عاماً في قوله تعالى « وأمهاتكم اللاتي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ » فتخصصه قوله صلى الله عليه وسلم « لا تحرم الرضعة والرضعتان » وقال تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وقد تخصص الحديث ذلك ، فأمر بقتل من ارتد بعد إسلامه ، أو زنى بعد إحصائه أو شرب خمر بعد أن حد فيها ثلاثاً (١).

ثم إن السنة قطعية ودلالة العام في الكتاب والسنة قطعية ، والخاص مثله . وإن هذا كله يدل على أن السنة في مقام القرآن في الاستدلال ، وفوق ذلك فإن ابن حزم يعتبر التخصيص بياناً ، والسنة هي مبينة الكتاب ، لقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » .

٣٨٣ - وإن ذلك النظر هو نظر الإمامين الشافعي وأحمد ، وأما أبو حنيفة فقال إن تخصيص السنة للقرآن لا يجوز إلا في أحوال ثلاث :

(أولاهها) أن يكون عام القرآن قد دخله التخصيص بالقرآن أو ما هو

(١) هذا رأى الظاهرية فعندهم أن حد الخمر ثلاثاً يقتل إن شرب الرابعة - راجع الأحكام ص ٢٣

فى مرتبة القرآن من حيث السند وهو التواتر ، فإنه بعد ذلك التخصيص تصير دلالة العام ظنية بعد أن كانت فى أصلها قطعية ، فبعد أن صارت ظنية جاز أن يخصص عام القرآن حديث الآحاد .

(والثانية) أن تكون السنة متواترة - فإن الحديث إذا كان متواترا فإنه يكون قطعيا فى سنده ، فيخصص العام فى القرآن وهو قطعى .

(والثالثة) أن يكون الحديث مشهوراً مستفيضاً ، وهو الحديث الذى اشتهر واستفاض فى القرن الثالث ، أى عصر تابعى التابعين ، فإن ذلك النوع يبلغ فى العمل مبلغ المتواتر ، وإن لم يبلغه فى العلم اليقضى الضرورى ، ولا عبرة عند الحنفية بالاشتهار بعد عصر تابعى التابعين لأن كل الأحاديث اشتهرت بعد ذلك ، هذا مذهب الحنفية رضى الله عنهم ، أما الإمام الشافعى فهو يخصص العام بأحاديث الآحاد ، كما يخصصه بالأحاديث المتواترة ، لأن دلالة العام من قبيل الظاهر فهى ظنية ، وأحاديث الآحاد عنده ظنية فهى تخصصه . ومن جهة أخرى فإن السنة مبينة الكتاب .

وابن حزم يوافق الشافعى فى أنها تخصص الكتاب : ولا يوافق فى الشطر الثانى لأن الشافعية يقولون فى هذا : إن أحاديث الآحاد ظنية ، والعام فى القرآن ظنى ، لأنه ما من عام إلا وخصص . أما ابن حزم فيقوم إن دلالة العام قطعية ، وأحاديث الآحاد قطعية أيضا ، لأنها تفيد العلم والعمل ، فهى قطعية والقطعى يخصص القطعى إذا كان بيانا له .

إنكاره تعارض النصوص

٣٨٤ - (الأمر الثاني) الذى يترتب على تضافر النصوص وتعاونها واعتبارها جميعاً فى مرتبة واحدة لاستنباط الشريعة هو أنه لا تعارض قط بين النصوص ، فلا يفرض ابن حزم قط تضارباً بين نصوص القرآن والسنة ، يقتضى إهمال بعضها ولا بين نصوص القرآن بعضها مع بعض ، ولا بين نصوص السنة بعضها مع بعض بل كل النصوص تتعاون فى بيان أحكام الشريعة الإسلامية ، وذلك لأنه لا يتصور تعارض مادام المصدر هو الوحي الإلهي .

وإن ذلك هو الذى يتفق مع منطق ابن حزم من كل الوجوه ، لأن القرآن وحى إلهي لا شك فى ذلك ، وكل حديث ولو حديث آحاد مادام الراوى عدلاً ثقة ضابطاً وروى بسند متصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، منسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً ويقيناً ، وإذا كان كذلك فهو وحى إلهي لا محالة ، فإذا كانت النصوص كلها وحياً من الله على ذلك النحو ، فلا يمكن أن يكون بينها تعارض مطلقاً ، لأنه إذا اتحد المصدر المعصوم فلا يمكن أن يكون تضارب واختلاف « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

٣٨٥ - ولكن تكلم العلماء فى التعارض بين النصوص ، فرجحوا بعضها على بعض ، وهذا الترجيح ردوا بعضها وقبلوا الراجح - فما موقف ابن حزم من أقوال العلماء فى ذلك ؟ إنه يخالفهم ، ويوجب إعمال النصوص جميعاً ، ولذا يقول فى ذلك : « إذا تعارض الحديثان أو الآيتان ، أو الآية والحديث فيما يظن من لا يعلم ، ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك ، لأنه

ليس بعض ذلك أولى بالاستعمال من بعض ولا حديث بأوجب من حديث آخر مثله ، ولا آية أولى بالطاعة من آية أخرى ومثلها ، وكل من عند الله عز وجل ، وكل سواء في باب وجوب الطاعة والاستعمال ولا فرق ^(١) .

ولا يكتفى ابن حزم بنى التعارض ، وإيجاب استعمال النصوص ، بل يعتمد إلى النصوص التي ادعى التعارض بينها ، وبين تلاقيها ، وأنها متفقة غير مختلفة ، لأنه لا معنى لإيجاب إعمالها جميعاً مع بقائها ظاهرة التعارض ، فلكي يستبين صدق قوله لا بد مع إيجاب إعمالها أن يكشف عن حقيقة وفاقها ، ويزيل مظهر التعارض بينها ، ولذلك يحىء فيوفق بين هذه النصوص التي يبدو يادى الرأى أن بينها تعارضاً .

٣٨٦ - وإنه ليرجع أوجه التوفيق بينها إلى أمور أربعة لاسخامس لها ، وإن كل تعارض يظهر يادى الرأى يمكن التوفيق بين النصين فيه بوجه من هذه الوجود الأربعة ولا يمكن أن يخرج عنها مجتمعة ، وقد يخرج عن أحدها ، ولا يخرج عن سائرهما .

وأول هذه الوجوه - التخصيص الذى أشرنا إليه آنفاً بأن يكون أحدهما أقل معانى من الآخر ، ويكون أحدهما حاضراً ، والآخر مبيحاً ، أو يكون أحدهما موجباً والآخر نافياً ، فإنه في هذه الحالة يكون الأقل مستثنى من الأكثر ، أو بعبارة أخرى الأكثر يخصص بالأقل ، فيكون حكم الأكثر باقياً في الباقي بعد إخراج الأقل ، ويضرب ابن حزم لذلك التوفيق أمثلة كثيرة منها :

(١) أمره عليه السلام ألا ينفر أحد من الحج حتى يكون آخر عهده بالبيت الحرام ، أى لا يعود أحد إلى بلده من الحج قبل أن يطوف طواف الوداع ، ومع ذلك أذن النبي صلى الله عليه وسلم للحائض أن تنفر قبل أن تودع . فوجب استثناء الحائض من الحكم .

(ب) ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام » وأباح مع ذلك قتل من سعى في الأرض فساداً ،

(ج) ومن ذلك استثناء الرضعة والرضعتين من قوله تعالى : « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم » .

(د) ومن ذلك قوله تعالى : ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن « مع إباحة المحصنات من أهل الكتاب ، وهكذا يكون مظهر الاختلاف بين العام والخاص ثم تخصيص الأكثر معاني بالأقل معاني ، ويقول ابن حزم بعد سوق هذه النصوص : « فقد رأينا في هذه المسائل استثناء الأقل معاني من الأكثر معاني ، ورأينا في ذلك إباحة من حظر ، وحظراً من إباحة ، وحديثاً من آية ، وآية من حديث ، وآية من آية وحديثاً من حديث ، ولانبأ في هذا الوجه إن كنا نعلم أى النصين ورد أولاً ، أو لم نعلم ، وسواء أكان الأكثر معاني ورد أولاً ، أو ورد آخرأ كل ذلك سواء ، ولايترك واحد منها للآخر ، لكن يستعملان معاً » (١) .

٣٨٧ - هذا هو الوجه الأول من أوجه بيان عدم التعارض بين النصوص ، أو بالأحرى التوفيق بينها ، عندما يبدو بادى الرأى مظهر تعارض .

والوجه الثانى من مظاهر التعارض ، مع أنه لاتعارض أن يكون أحد النصين موجباً أمراً إيجاباً عاماً ويجبى نص آخر يبين إيجاباً خاصاً ، أو يكون أحد النصين مانعاً منعاً عاماً ، والنص الآخر مانعاً منعاً خاصاً ، ومثال الأول قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى » مع قوله تعالى : « وبالوالدين إحساناً » فالثانية خاصة داخلة في عموم الأولى ، وقوله : « ولا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن ، أو تفرضوا لهن فريضة ، ومتعهن على الموسع قدره ، وعلى المقتر قدره » وقوله تعالى :

(١) الإحكام ج ٢ ص ١٣ :

« وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين » ، والآية الأولى بعض الآية الثانية وداخلة في جملتها ، ومثال المانع قوله تعالى في تحريم ما يحرم من النعم : « أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير » مع قوله تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم » .

ففي هذه الآيات يعم الحكم بالإيجاب ، ويخص بعضها بالإيجاب أيضاً ، أو يعم حكم المنع ، ويخص بعض أفراد الممنوع بالذكر ، فذكر الدم المسفوح في الأولى وعموم الدم في الثانية ، وإننا نرى أن العام المذكور لا يخالفه الخاص الذي بجواره فلا يعتبر مخصصاً . إنما يخصه إذا كان الخاص قد أتى بحكم يخالف العام ، أما إذا كان يوافقه ، فإن حكم العام هو الذي يسير ، ويكون ذكر الخاص لمزيد عناية بالإيجاب أو المنع ، فالإحسان مطلوب في كل الأحوال ، وهو مطلوب بالنسبة للوالدين بشكل عام . والزنى منهي عنه بشكل عام ، ومنهي عنه بالأنحص فيما إذا كان بحليلة الجار ، والمتعة واجبة لكل مطلقة ، وهي بشكل خاص واجبة للمطلقة قبل المسيس ، إذا لم يسم لها مهر معين .

وإذن فلا معارضة بين النصوص على هذا الوجه ، إنما يفرض المعارضة من يأخذ بمفهوم المخالفة ، فيقول : إن قوله تعالى : « وبالوالدين إحساناً » إيجاب الإحسان للوالدين ، وإجازة عدم الإحسان إلى غيرهما ، أى أن الإحسان واجب للوالدين فقط ، وهذا الذي يقول هذا القول يحمل اللفظ ما لا يحتمل ، ثم يفرض تعارضاً بين النصوص والحقيقة أنه لا تعارض .

٣٨٨ - هذا هو الوجه الثاني ، أما الوجه الثالث فهو أن يكون أحد النصين واجباً عملاً بكيفية مخصوصة ، أو بزمان معين ، أو على نوع من الأشخاص معين أو في مكان معين ، أو بعدد معين ، أو مقيداً بوجه من هذه الوجوه المذكورة ، ويكون النص الآخر فيه منهي عن عمل له صلة بالأول أو من جنسه ، أو نوعه ، والنهي مقيد بحال أو زمان أو مكان ، أو نوع من الأشخاص . إلخ ، ومثال ذلك قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من

استطاع إليه سيلاً . فإن ذلك النص يأمر المستطيع بالحج وقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذى رحم محرم منها » ، وقوله تعالى : « وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها » مع أمره صلى الله عليه وسلم بالإحصات يوم الجمعة .

وهكذا غير ذلك من الأمثلة التي نرى فيها نصاً مقررراً حكماً في حال ، أو زمان ، أو مكان ، وآخر ينافيه في جنسه أو نوعه في حال أخرى ، وابن حزم يقرر وجوب إعمال النصين بأن يكون أحدهما مخصصاً للآخر ، ولا بد عند النظر في التخصيص أن يوجد مرجح لاعتبار أحدهما هو المخصص ، والآخر هو المخصص ، ففي المثال الأول ، وهو الحج وسفر المرأة ، فالكلام يحتمل أمرين : إما أن يعتبر الحديث مخصصاً للنص القرآني ، فيكون قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » حاشاً للآتي لا يصاحبهن أزواجهن ولا ذورحم محرم منهن ، وبذلك قال كثيرون من الفقهاء . وإما أن يقال إن السفر إلى الحج خارج عن موضع النهي ، فتكون آية الحج هي المخصصة للحديث ، وذلك ما اختاره ابن حزم . ويرجحده عنده قوله ﷺ : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » فإن الذهاب إلى الحج ذهاب إلى أعظم مساجد الله تعالى فكان ذلك خارجاً من موضع النهي ، وبذلك يسوغ للمرأة أن تحج من غير مصاحبة ذى رحم محرم وتكون الآية الكريمة على عمومها ، ويكون تحريم السفر مستثنى منه السفر لأداء الواجبات والمندوبات .

وفي المثال الثاني ، وهو النص القرآني الأمر بالتحية ، والنص الآخر الأمر بالإحصات والخطيب يخطب يوم الجمعة ، والإمتناع عن الكلام ، والخطيب يخطب وهو رد التحية ، فقد ورد وقت الخطبة أمران متعارضان رد التحية إن كانت والإحصات والاستماع ، ولم يوجد ما يرجح أحدهما على الآخر من النصوص فوجب إعمال الوجه الأول ، وهو أن الأقل معاني يكون مستثنى من الأكثر معاني ، وقد رأى ابن حزم أن الأقل معاني هو رد

التحية وقت الصلاة ، فكان الإنصات مطلوباً ولا يقع الإستماع إلى الخطبة لمن يرد التحية^(١) .

ونرى من هذا أن ما يبدو من التعارض في هذه الحال يسهل بيان وجه التوفيق فيه ، فهو يعتبر أحد النصين مخصصاً للآخر في القدر الذى توارد عليه النصان ، ولأن في كل واحد منهما عموماً في ناحية ، يجتمعان في قدر ، وينفرد كل واحد منهما في مقدار ، استعين بأدلة أخرى لكى يرجح الذى يخصص منهما ، ففي مسألة حج المرأة ، كان النهى عن سفر المرأة له عموم قائم بذاته يشمل حال الحج وحال السفر المطلق الذى لا يقصد به العبادة ، ونص آية الحج تشمل الرجل والمرأة فالنصان يجتمعان في المرأة التى تريد الحج ، ونص الحج ينفرد في الرجل ونص النهى ينزرد في سفر المرأة لغير الحج ، ففي القدر المشترك أيهما يكون مخصصاً فالأكثرون من الفقهاء خصصوا الحج بحديث النهى من غير مصاحبة الزوج أو ذى الرحم المحرم . وابن حزم مع بعض الفقهاء خصصوا حديث النهى بالسفر في غير الواجب ، والمندوب للحديث الذى ساقه من أنه لا يمنع إمام الله من مساجد الله .

وإذا لم يوجد المرجح نفذ أين حزم في القدر المشترك الذى توارده عليه النصان أحدهما بالأمر والآخر بالنهى قانوناً قرره في الوجه الأول ، وهو أن النص الأقل معانى يخصص النص الأكثر معانى .

٣٨٩ - هذا هو الوجه الثالث ، وفي هذه الوجوه الثلاثة يتضح أعمال النصين ، ففي الوجه الأول يعمل النص الخاص كاملاً والنص العام يعمل بعد استثناء ما أخرجه الخاص . وفي الوجه الثالث يعتبر أحدهما مخصصاً للآخر

بدليل أو يطبق الوجه الأول ، أما الثاني فإن النصين يعملان من غير محاولة توفيق ولا يخرج من أحدهما قدر إلا أن يكون التعارض من مفهوم المخالفة ولا يكون ذلك من منطوق اللفظ . والعبرة عند الظاهرية بظاهر الألفاظ دون سواها .

أما الوجه الرابع فهو الذى يبدو التعارض فيه قوياً ، ويكون فى بعض صورته نسخ لأحد النصين ، وذلك يكون إذا كان أحد النصين مضاداً فى حكمه للنص الآخر أو مغايراً له مغايرة تامة ، كأن يكون أحد النصين محرماً والثانى مباحاً ، وأحد النصين موجباً والآخر مسقطاً لكل ما أوجبه النص الأول .

وابن حزم يقرر فى هذه أنه إذا ثبت أن أحد النصين متأخر عن الآخر وقام الدليل على أنه ناسخ له ، فإن النص المنسوخ لا يجوز العمل به ، ويتعين العمل بالنص الناسخ ، ولكن لا بد للنسخ من دليل ، فلا يعمل بالنسخ من غير دليل ، ولا يفرض أحدهما منسوخاً من غير نص آخر مفيد للنسخ ،

هذا هو الحكم إذا ثبت نسخ أحد النصين بالآخر ، أما إذا لم يثبت فابن حزم يقول إن النص الذى يحىء يجدد لم يكن قبل يحىء النصين يكون هو المعمول به والنص الموافق لما كان قبل مجيئيهما يكون غير معمول به ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « الواجب أن ننظر إلى النص الموافق لما كنا عليه لو لم يرد واحد منهما فنتركه وتأخذ بالآخر ، لا يجوز غير هذا أصلاً وبرهان ذلك أننا على يقين من أننا قد كنا على ما فى هذا الحديث الموافق لمعهود الأصل ثم لزمنا يقينا العمل بالأمر الوارد بخلاف ما كنا عليه بلاشك فقد صحح يقينا لإخراجنا عما كنا عليه ، ثم لم يصح عندنا نسخ ذلك الأمر الزائد الوارد بخلاف معهود الأصل ، ولا يجوز أن نترك يقيناً بشك ولا نخالف الحقيقة للظن ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك فقال : « إن يتبعون

إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً» (١) .

٣٩٠ - وإنا نرى في هذا ابن حزم يهمل العمل بأحد النصين ، وهو النص الذى يكون موافقا لما كان معهوداً قبل مجيء الشرع فى موضوع النصين لأن الحكم الذى يستقر هو الذى يأتى بجديد لم يكن معروفاً لأننا يلزمنا حتماً العمل بما يجيء به النص ، وقد تيقنا وجوب العمل به بما أحدثه الشرع من جديد فى الأحكام ، وإذا كان ذلك يقينا فإنه لا يزال ذلك اليقين بشك . ويضرب على ذلك الأمثال ، فيذكر أنه قد ورد حديث بوجوب الشرب قائماً ، ونهى عليه السلام عن الشرب من قيام . وورد أن النبي صلى الله عليه وسلم شرب من قيام ، وإن الأصل أن الإنسان يشرب قائماً وقاعداً فيكون الحديث الذى أتى بجديد متيقن هو الحديث الذى نهى عن الشرب من قيام فوجب الأخذ به .

وإن الظاهر من ذلك القول أن النص المتروك قد سقط العمل به ، فهذا لا يعد إزالة للتعارض ، ولكنه إبعاد لعمل النص الموافق للمعهود ، ويقول ابن حزم فى ذلك : إن هذا من قبيل النسخ ، لأن الجديد بلا شك أثبت حكماً جديداً ، وما كان وفق المعهود ، فإنه قد نسخ بهذا الجديد ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« قد صبح يقين لا إشكال فيه نسخ الموافق لمعهود الأصل من النصين . بورود النص الناقل عن تلك الحال ، إذا ورد ذلك النص ؛ فهذا يقين أن هذا الذى أمر الله تعالى به وأقره ، وأقام الحجة به ، وأثبت البرهان بوجوبه ، ومدعى خلاف هذا كاذب مقطوع بكذبه ، إذ لا برهان له على دعواه إلا الظن والله تعالى يقول : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

فصيح أن من لا برهان له على صحة قوله ، فليس صادقاً أصلاً ،^(١) .

٣٩١ - بين ابن حزم بطريقته الظاهرية التي لا يسقط بها نص ، ويعتبره ملغى الأعمال في ذاته ما دام ثابتاً بالنسبة إلى الرسول إن كان سنة وبالأولى لا يلغى العمل بنص قرآني من غير نسخ ، وإذن فلا تعارض بين النصوص ولا يسقط نص لمعارضة نص معارضة مجردة ، بل يرفع حكمه بالنسخ أو ما في حكم النسخ . وفرق بين رفع الحكم بالنسخ والإسقاط أو الإلغاء ، فإن الإلغاء أو الإسقاط يقتضي إهمال النص في كل الأحوال ، وعدم العمل به ، وعدم اعتباره حجة بإسقاط غيره لحجيته ، أما رفع الحكم بعد ثبوته ، فهو إعمال للنص وعدم إلغاء له ، وليس فيه إسقاطه كحجة شرعية في الأصل ، إنما فيه بيان انتهاء العمل به ، ورفع حكمه الذي كان ثابتاً ثبوتاً لا شك فيه من قبل :

وعلى هذا لا يكون تعارض يهمل فيه نص ، ويسقط العمل به أو يكون ملغى وابن حزم يؤمن إيماناً صادقاً بأنه لا تعارض يسقط فيه نص ثابت ، ولو بطريق الآحاد ، ويعد بأنه يأتي بالنصوص التي ظاهرها التعارض ، ويبين أنه لا تعارض فيها ، ويقول في ذلك :

« وَأَنَّ أَمَدَنَا اللَّهُ بِعَمْرٍ ، وَأَيْدُنَا بِعَوْنٍ مِنْ عِنْدِهِ ، فَسَنَجْمَعُ فِي النَّصُوصِ الَّتِي ظَاهَرَهَا التَّعَارُضُ كِتَابًا كَافِيَةً إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ »^(٢) .

٣٩٢ - إن مسلك ابن حزم هذا هو مسلك ظاهري . أساسه احترام النصوص وعدم الترجيح بينها بأي وجه من أوجه القياس ، أو إسقاط بعضها وعدم إعماله ، وأساسه أيضاً أن ما يرويه الراوى لا يقبل الشك بل هو يقيني قطعي ، يفيد العلم والعمل معا .

(١) الإحكام ج ٢ ص ٣١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣ .

ولانه لكنى يشبين لنا أن ذلك المتزع منزع ظاهري توازن موازنة موجزة بين هذا النظر ونظر أقرب الأئمة الى أهل الظاهر ، من حيث عدم اعتماده إلا على النص أو الحمل على النص بالقياس دون سواه ، وهو الشافعى الذى كانت بحوثه ودراساته تحت نظر ابن حزم وهو يكتب فى أصول الفقه ، كما يدل على التشابه أحيانا فى المنزع وكما هو المفروض فى أن مثل ابن حزم لا بد أن يكون قد اطلع على كتب الشافعى ، إن الشافعى عند تعارض النصوص يحكم بالنسخ إن تبين أن هناك دليلا على النسخ ، وعندئذ لا يكون ثمة تعارض ، لأنه لا تعارض بين نص عرف رفع حكمه ، ونص بقى حكمه .

وإن لم يثبت النسخ وفق بين النصين بأى طريق من طرق التوفيق ، ومنها الوجوه التى ذكرها ابن حزم ، وقد أشار إلى بعضها الشافعى ، وبين البعض الآخر بياناً وافياً فى الرسالة .

وإذا لم يمكن التوفيق خذ بالمتأخر منهما ، واعتبر المتقدم منسوخاً بالمتأخر إن علم التاريخ .

فإن لم يمكن التوفيق ، ولا نسخ ، ولم يعلم التاريخ فإن الشافعى رضى الله عنه يوازن بينهما من حيث السند ، فإذا كان الحديثان غير متكافئين من حيث الثبوت ، أى رواية أحدهما أقوى من رواية الآخر يصار إلى الأثبت من النصين فيؤخذ به ، ويهمل الآخر .

فإن تساويا فى قوة السند ، ولا وجه لأرجحية حديث منهما فى ذلك ، وكان لأحد الحديثين دلالة من كتاب أو سنة النبى المقررة الثابتة ، أو عليه شواهد فى الجملة تؤيده معناه ، يصار إليه .

ولا يفرض الشافعى رضى الله عنه أن يكون بين حديثين اختلاف بحيث لا يمكن التوفيق بينهما . ولا يعرف الناسخ والمنسوخ فيهما ، لا يمكن الترجيح بينهما إما لقوة الثبوت ، أو لوجود دلالة من الكتاب أو شاهد من السنة ، ويبنى حكمه هذا على استقراءه العجلى ، ولذا يقول رضى الله عنه .

« ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولها مخرج ، أو على أحدهما دلالة بما موافقة كتاب أو غيره من بعض الدلائل » (١) ،

هذا ما قال الشافعي ، يثبت التعارض ، ويرجح ، وينتهي بأنه لم يجد حديثين تعارضا إلا وأمكن الترجيح ، ولقد جاء الظاهرية من بعده يقررون على لسان ابن حزم أنه لا يوجد نصان متعارضان ، ولم يمكن التوفيق . وكان احتياج للترجيح .

وعلى ذلك يكون الفرق بينهم وبين الشافعي أن الشافعي أقر بالتعارض وأعمل طرق الترجيح ، وأولئك أنكروا أصل التعارض إلا في الظاهر . ومادنا قد تعرضنا للنسخ ، فلا بد أن ننظر نظرة إلى النسخ عند الظاهرية ، وكما يقرره ابن حزم .

(١) الرسالة في كتاب السنة باب التعارض :

النسخ

٣٩٣ - يقرر ابن حزم أن معرفة الناسخ من المنسوخ هي الركن الأعظم من أركان الاجتهاد ، وقد تصدى تابعي الفتوى فقال له علي رضي الله عنه : هل علمت بالناسخ من المنسوخ ؟ قال : « لا » قال علي : هلكك (١) .

فمعرفة الناسخ من المنسوخ هي من صميم العلم بأصول الاجتهاد ، ولعل أول من حرر الكلام في النسخ وبين أصوله المقررة في الفقه الإسلامي هو الشافعي رضي الله عنه في الرسالة ، ولذلك قال إسحاق بن راهويه ما كنا نعلم الناسخ والمنسوخ قبل أن نلقى الشافعي .

والنسخ يعتبره ابن حزم كما اعتبره الشافعي من قبله بياناً للأحكام ، فليس لإزالة للنصوص ، ولا لإلغاء لها ، وإنما هو بيان لانتهاء أحكامها ، ولذلك يعرفه ابن حزم تعريفاً دقيقاً يتفق مع تلك الحقيقة من عهد الشافعي فيقول : « حد النسخ أنه بيان انتهاء زمن الأمر الأول (٢) » فإذا كان النبي ﷺ قد قال : « لاتزوروا القبور » ثم جاء فقال : « كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » ، أو كما قال عليه السلام : لا يكون النص الثاني ملغياً للنص الأول ، أو مسقطاً له ، بل يكون مبنياً لانتهاء حكمه ، وبيان أن وقت العمل به قد انتهى .

ولذلك كانت آيات القرآن الكريم المدعى نسخ حكمها مازالت قرآناً ثابتاً يتلى متعبداً بتلاوته ، لأنها ما سقطت بالنص أو الغيت ، بل لقد انتهى زمن حكمها وحل محل هذا الحكم آخر لزمه الدائم إلى يوم القيامة ،

(١) كتاب الناسخ والمنسوخ على هامش تفسير الجلالين .

(٢) الإحكام ج ٤ ص ٥٩ .

٣٩٤ - وإذا كان النسخ بيان انتهاء العمل بحكم معين ، فإنه نوع من أنواع البيان المتأخر ، وعلى مقتضى مذهب ابن حزم ينقسم البيان المتأخر إلى قسمين ، بيان فيه تفصيل لجمل مثلاً ، أو تخصيص لعام ، فإنه عنده يجوز متأخراً ، ولكن العمل لا يبدأ إلا بعد البيان ، لأن تأخير بيان الجمل عنده جائز ، ولكن لا يتأخر عن وقت العمل ، كما قررنا ، (والقسم الثانى) هو النسخ ، وهو أن يكون ثمة حكم معمول به ، فيجىء نص آخر يبين انتهاء العمل بذلك الحكم فيكون النص الثانى مبيناً لا مزيلاً ، ولأنه بيان أقر ابن حزم من يقول انه استثناء زمنى متأخر ، أى تخصيص زمنى متأخر ، ولذا يقول :

فإن قال قائل : « إن النسخ استثناء الزمان الثانى من إطلاق الفعل على التأييد ، قيل له ، وبالله التوفيق : ليس هذا مما تجعله مع الاستثناء المطلق نوعاً واحداً ، فإن كان المخالف يريد أن يقول : إن النسخ نوع من أنواع الاستثناء ، لأنه استثناء زمان وتخصيصه بالعمل دون سائر الأزمان ، لم نأب عليه ذلك ، ويكون حينئذ صواب القول : إن كل نسخ استثناء وليس كل استثناء نسخاً ، وهذا صحيح » (١) .

٣٩٥ - وإذا كان النسخ لا يكون إلا بياناً لانتهاء زمان الحكم المقرر بالنص فإن النسخ لا يقع إلا فى النصوص المشتملة على أحكام تكليفية من أمر أو نهي ، فلا يكون النسخ فى الأخبار إلا إذا تضمنت أمراً أو نهياً ، فإن النسخ يكون فيما تضمنته لا فى ذات القصة .

ولكن من الأمور التى نطالب بها العقائد وما يثبت بالفعل مع العقل أيجوز أن يدخلها النسخ ؟ يقول ابن حزم فى الجواب عن ذلك : إن الظاهرية أنفسهم اختلفوا فى ذلك ، فيقول : « اختلف أصحابنا فى بعض الأوامر ، أيجوز فيها النسخ أم لا ، فقالوا : « كل ما علم بالعقل فلا يجوز .

أن ينسخ ، مثل التوحيد وشبهه » ولكن ابن حزم يخالف أولئك الأصحاب من الظاهرية في هذا القول ، لا في أصل الفكرة ، بل في توجيهها ، فهو يرى أن الأحكام المستقرة في الشريعة الإسلامية بعد أن تقررت الشريعة لا ينسخ شيء منها قط ، كتحریم ما أباح الله ورسوله ، وإثبات التوحيد والإيمان بما يكون يوم القيامة ، والجهاد في سبيل الله ، لا ينسخ شيء من ذلك قط ، ولكن لا يقال : إن الله غير قادر على ذلك ، أو غير جائز ، لأن ذلك معناه أن للانسان دخلا في تقدير عمل الله سبحانه وتعالى وشرعه لعباده ، ولذا يقول : « إن كنت تريد أنه تعالى غير قادر على نسخ التوحيد ، أو أنه تعالى قادر على نسخه ، فاعلم أنه مخطيء لأنك قاض بأنك مدبر الخلق عز وجل ، وموقع له تحت رتب وقوانين لعقلك إن خالفها عبث وظلم » (١) .

وترى أن ابن حزم يقرر أنه لا يقع مطلقاً نسخ الأحكام المقررة في العقول التي لا يجرى فيها تغيير ولا تبديل ، ولكنه يزه لسانه وقلمه عن أن يقول : إن الله غير قادر على ذلك ، بل يقول : قرر سبحانه أن ذلك لا تحويل فيه ولا تبديل ، فلا يقع فيه نسخ .

٣٩٦ - ويقرر أنه لا يصح أن تخدع العقول فتدعى أن بعض الأمور لا يجوز نسخها لاستحسان العقل لها ، كشكر المنعم الذي قاله الظاهرية ، ويقول تهكما : « ومن بديع ما قطع أصحابنا على أنه لا يجوز نسخه شكر المنعم وأن كفر المنعم لا سبيل إلى إباحته » .

ويقول ذلك القول متهماً على الظاهرية أنفسهم الذين سماهم بقوله أصحابنا ، ثم يصف ذلك القول بالفساد ، ويقول : إنهم ذهب عنهم نور الحق في هذه المسألة ، ويستدل على بطلان القضية بأن الله سبحانه وتعالى أمر المؤمن بأن يقاطع أباه وأمه إذا كانا يحادان الله ورسوله ، وهما أشد المنعمين

عليه ، إذ يقول ابن حزم في هذا المقام : والعجب من ذهاب هؤلاء القوم عن نور الحق في هذه المسألة وهم يسمعون الله تعالى يقول : « لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ، ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم ، أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ، ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله ، ألا إن حزب الله هم المفلحون » .

وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ، ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » فأوجب الله تعالى القيام عليه بمرء الحق وإن أدى إلى صلبهم وقتلهم ، وقطع أيديهم وأرجلهم وأعضائهم ، وضربهم بالسياط وشذبهم بالحجارة وهتك أستارهم ، وسبي نساءهم وفراشهم ، وبيع أملاكهم وبيع ممتلكاتهم وأخذ أموالهم ، وإن كانوا آباءنا المحسنين إلينا إذا كفروا . فأين شكر المنعم ، وبر الأب على الإطلاق ، وهذا كله محال ، وإنما الذي يجب فهو بر الوالدين الأبوين اللذين أوجب الله برهما ، وإنما الذي يجب فهو شكر المنعم الذي أمر الله بشكره ، ولو لم يأمرنا الله تعالى ببر الوالدين وجب برهما لا عقوقهما ، ولو لم يأمرنا الله بشكر المنعم ما لزم شكره ، ولا كفره كما لا يلزم بر الوالدين الحربيين أو المحاربين وكذلك المنعم الحربى أو المحارب ، ولو لم يأمرنا بالرحمة لما وجبت أيضاً^(١) .

٣٩٧ — هذا كلام ابن حزم ، وقد سقناه مع طوله ، وهو يرد على الظاهرية الذين قالوا إن شكر المنعم لا ينسخ ولا يمنع الحق ، وهو ظاهرى ، أن يكيل للظاهرية ألفاظ اللوم إن خالفهم ، فهو متهم عليهم أولاً . ثم يقول عنهم إن الحق قد ذهب نوره عنهم في هذه المسألة ، ثم يصف القول بأنه فاسد ، وهكذا ، وذلك لأنه يطلب الحق فلا يراعى فيما يعتقد مخالفاً يقاربه ، أو يباعده ، وعنفه يجود به على من خالفه . سواء أكان قريباً له في النظر ، أم بعيداً عنه في النظر .

ومع ذلك فإن كلام ابن حزم فيه نظر ، فهو ليس في يده الحق خالصاً ، ذلك لأن ذلك الذى يقا تل أبويه ، أو يحكم على أبويه إن كانا ظالمين ، لم يكن كافراً بالنعمة ، ولم يخرج عن قانون شكر المنعم بل ينفذه تنفيذاً دقيقاً محكماً ذلك لأن عليه شكر منعمين . الأول هو المنعم على كل من فى الوجود بالوجود وهو الله سبحانه وتعالى ، وذلك يتقاضاه ألا يواد من حاد الله سبحانه وتعالى وحاربه وحارب رسوله ، والمنعم الثانى أبوه وأمه ، فإذا كانا قد حاربا الله تعالى فإنه يكون متردداً بين شكرين لأن أمامه منعمين ، أولهما شكر الله ، وهو المنعم الأعظم وشكره أوجب وألزم ، والعقل يقول ذلك ، والثانى شكر أبويه وهو بلا شك أقل وجوباً من الأول . فهو إذا أجاب داعى الله تعالى ، وواد الله سبحانه وتعالى دون سواه فهو أدى واجب الشكر اللازم ، ولم يكفر بالنعمة فإنه من المقرر أنه إذا تعارض واجبان أدى الأوجب الألزم ، وإذا تعارض شكران قام بحق الأعظم ، وهو شكر الله تعالى .

نسخ القرآن بالسنة ونسخ السنة بالقرآن :

٣٩٨ — النسخ بيان فى مذهب ابن حزم ومنهجه ، ومن المقررات الثابتة عنده أن السنة والقرآن متعاونان ، وكلاهما حجة الدين ، وهويينها ، وهى تبينه وهو على ذلك يقرر بجواز نسخ القرآن بالسنة ، والسنة بالقرآن ، لأن كليهما وحى من الله تعالى ؛ وقبل أن نخوض فى بيان مذهب ابن حزم نشير إلى المذاهب الإسلامية فى ذلك ، فبعض الفقهاء يرى أنه ليس فى القرآن قط منسوخ ، لأنه سجل الشريعة وهو الباقي إلى يوم القيامة ، وما يدعى نسخه فى القرآن يمكن التوفيق بينه وبين ما يدعى ناسخه بأيسر كافة ، ولا يصار إلى النسخ إلا إذا تعذر التوفيق ، وقد قرر ذلك رأى أبو مسلم الأصفهاني ، وحكى قوله فخر الدين الرازى ، فى تفسيره الكبير ووضح قوله ، وذكر توفيقه فى كل آية ادعى نسخه .

هذا هو رأى الأول وله وجهة نظر معقولة ، وإن كان جمهور العلماء على خلافه ، وعندى أنه ما أمكن التوفيق من غير تكلف فإنه لا نسخ .

إذ النسخ ليس أمراً سهلاً ، فهو إنهاء لتكليف اشتملت عليه آية قرآنية ،
ولذا قرر ابن حزم أنه بيان ، فإنه إن تردد الفقيه بين إعمال النصين والتوفيق
بينهما إن كان ممكناً وبين النسخ كان التوفيق أولى وأحرى بالقبول هـ

وهناك رأى ثان ، وهو رأى الشافعى رضى الله عنه ، وقد دونه فى
الرسالة ، فهو يقول : السنة هى التى تنسخ السنة ، والقرآن هو الذى ينسخ
القرآن فالقرآن لا ينسخ السنة إلا إذا وجدت سنة مبينة للنسخ ، وتكون هى
الناسخة ، والقرآن لا ينسخ القرآن إلا ببيان من السنة ، وعلى ذلك لا يقول
الشافعى إن أحد الأصلين ينسخ الآخر ولكن السنة هى المبينة دائماً لنسخ
القرآن بالقرآن ، وذلك لأن النسخ بيان ، وبيان القرآن من السنة ، ولأن السنة
تبين تاريخ الآيتين ، فيعلم المتقدمة منهما من المتأخرة وذلك أساس النسخ .

٣٩٩ - والقول الثالث هو الذى اختاره ابن حزم ، وهو إثبات النسخ
فى القرآن كقول الجمهور ومنهم الشافعى ، ولكنه يقرر جواز نسخ القرآن
بالسنة والسنة بالقرآن ، سواء أكانت السنة منقولة بالتواتر أم كانت منقولة
بأخبار الآحاد ، فكل ذلك ينسخ بعضه بعضاً . وينسخ الحديث الآيات من القرآن
وتنسخه ، ويقول فى الاستدلال لترجيح ذلك رأى : « وبرهان ذلك
ما بيناه من وجوب الطاعة لما جاء عن النبي ﷺ كوجوب الطاعة لما جاء
فى القرآن ، ولا فرق ، وإن كل ذلك من عند الله لقوله تعالى : « وما ينطق
عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » فإذا كان كلامه وحياً من عند الله
عز وجل ، والقرآن وحى ، فنسخ الوحى بالوحى جائز » (١) .

يسوق ابن حزم هذه الحجة التى تتفق مع منطقته ، وقد قرز من أول
الأمر أن السنة قطعية توجب العلم كما توجب العمل ، وأنه لا فرق فى ذلك
بين حديث آحاد وحديث متواتر ، لأن الجميع يفيد العلم ، وعلى ذلك
فالمتواتر والآحاد سواء فى جواز نسخ القرآن بهما ، وجواز نسخهما بالقرآن .
وإن ذلك رأى يختلف عن رأى الحنفية الذين جوزوا نسخ السنة بالقرآن

والقرآن بالسنة - في جزئية واحدة وهي جواز نسخ القرآن بنسخ الآحاد ، لأن القرآن قطعي السند ، إذ هو متواتر ، وحديث الآحاد ظني السند ، فلا ينسخه . والاختلاف بين ابن حزم والحنفية أساسه الاختلاف في مقدار الاستدلال بحديث الآحاد فابن حزم يجوز نسخ القرآن بحديث الآحاد ، لأنه قطعي عندهم ، وهم لم يجوزوا ذلك لأنه ظني عندهم .

٤٠٠ - والخلاف بين ابن حزم والحنفية سهل جزئي ، ولكن الخلاف بينه وبين الشافعي كلي ، فإن الشافعي يقول : السنة تنسخ بالسنة ولا ينسخها قرآن إلا إذا كان من السنة ما يدل على النسخ ، وذلك بعمل من النبي أو نص يدل على النسخ فيأخذ ابن حزم ذلك القول على الشافعي ، ويجعله موضع نقده فيقول :

« وقد قال الشافعي رحمة الله عليه : إذا أحدث الله تعالى لنبيه عليه السلام أمراً برفع سنة تقدمت ، أحدث النبي ﷺ سنة تكون ناسخة لتلك السنة الأولى . فأنكر عليه بعض أصحابه ذلك القول ، فقال: لو جاز أن يقال في وحى ينزل ناسخاً لسنة تقدمت ، فعمل بها النبي صلى الله عليه وسلم إن عمله هذا نسخ السنة الأولى لكان يقال إذا عمل عليه السلام سنة نسخ بها سنة سالفة له فعمل بها الناس ، إن عمل الناس نسخ السنة الأولى هذا خطأ » .

ويعجب هذا الاعتراض ابن حزم ، ومداره أنه إذا كان يجب عند نسخ السنة بالقرآن ورود النسخ من السنة بعمل النبي ويقال إن عمل النبي صلى الله عليه وسلم بهذا النسخ هو الذي نسخ ، لكان عمل الناس بسنة ناسخة لسنة هو الذي نسخ السنة ، هذا الاعتراض أعجب ابن حزم واعتبره وارداً على كلام الشافعي ، ولذا يقول فيه : « وهذا اعتراض صحيح والرسول عليه السلام مفترض عليه الإنقياد لأمر الله عز وجل ، فإنما الناسخ هو الأمر الوارد من الله عز وجل ، لا العمل الذي لا بد منه ، والعمل إنما أتى انقياداً لذلك الأمر المطاع »^(١) .

٤٠١ - هاجم ابن حزم الشافعي ذلك المجهوم ، وإنه إنصافاً للشافعي
نقرر رأى الشافعي ، كما نص عليه هو ، فقد جاء في الرسالة ما نصه :
« وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنسخها إلا سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن
رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث إليه ، حتى يبين للناس أن
له سنة ناسخة للتي قبلها بما يخالفها » وإن الذي دفع الشافعي لأن يقول ذلك
القول هو أن السنة كانت تهاجم في عصره من المنحرفين في دينهم ،
فكان يخشى إذا قرر أن السنة تنسخ بالقرآن لأدى ذلك إلى أن يهمل
المنحرفون أو من يغير بقولهم : السنة ، ولأدى ذلك بمن لا يفهم الشرع على
وجهه إلى أن يترك السنن لمجرد مخالفتها أو تقييدها لبعض النصوص المطلقة
في القرآن بدعوى النسخ ، فحرصاً على ذلك ، وبالإستقراء والتتبع لكل
السنن المنسوخة قال الشافعي : إن السنة تنسخ بالسنة ، وإن نسخت بالقرآن
غلا بد من نص معين : ويقول الشافعي الذي الذي لقبه التاريخ بناصر
السنة في كتابه الرسالة . « فإن قال قائل : هل تنسخ السنة بالقرآن ؟ قيل :
لو نسخت السنة بالقرآن لكان للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة
بسنته الأخرى ، حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله » ،
ثم يقول : ولو جاز أن يقال : قد سن رسول الله ، ثم نسخ الله سنته
بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة ، لجاز أن يقال فيما حرم
رسول الله من البيوع كلها قد يحمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل
« وأحل الله البيع وحرم الربا » ، وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن
يكون الرجم منسوخاً بقول الله : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة » وجزاز أن يقال : لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز ،
وسرقته أقل من ربيع دينار ، لقول الله : « والسارق والسارقة فاقطعوا
أيديهما » لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً . ومن حرز ،
ومن غير حرز ، ولجاء رد كل حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بأن يقال : لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل ، وجزاز رد السنن بهذين

الوجهين ، فتركت كل سنة معها كتاب جملة ، تحتمل سنه أن توافقه وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له « (١) .

وبهذا تبين أن الشافعي قرر ما قرر ليحمي السنة من الترك أو الإهمال بدعوى النسخ ، وما كان يسوغ من إمام الظاهرية ابن حزم أن يهاجمه في هذا الرأي الذي ما قصد به إلا حماية السنة ، وإن المهاجمة في غير موضعها فوق ذلك . فإن كل السنن التي ادعى أن القرآن قد نسخها اقترنت بها سنة بينت النسخ ، وعلى الذين يعارضون الشافعي أن يأتوا بسنة واحدة قد ثبت أن القرآن نسخها من غير سنة مبينة ، وقد ساق الآمدى في كتابه : الأحكام ، حججاً معارضا بها الشافعي في ذلك . وبيننا خطأ اعتراضه ، وذكرنا أن كل سنة نسخت بالقرآن اقترنت بها سنة بينت النسخ ، فليس فيما ساقه رد على الشافعي (٢) .

٤٠٢ - وإن الاعتراض الذي أورده ابن حزم منسوباً إلى بعض أصحاب الشافعي غير وارد ولا موضع له ، ولو كان ابن حزم قد قال إنه اعتراض صحيح وزكاه ، إن أساس الاعتراض أنه لو كان عمل النبي صلى الله عليه وسلم يجعل السنة هي الناسخة لا القرآن لكان عمل الناس بسنة ناسخة لسنة أخرى هو الناسخ ، وهذا الاعتراض غير وارد لأمرين : (الأمر الأول) : أن الشافعي لم يقل إن السنة تكون وحدها الناسخة ، بل قال إنها تكون مبينة للنسخ ، واشترط وجود هذا البيان للاحتياط للسبب الذي قرره وأيده ، فهو يقول فيما نقلنا بصريح اللفظ : « لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي صلى الله عليه وسلم سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى ، فهو يصرح بأن القرآن هو الناسخ مع السنة الأخرى . هذا وجه يبين أن الاعتراض لا موضع له ولا مورد ، لأن مورده يكون إذا كان

(١) الرسالة في باب النسخ .

(٢) راجع في هذا كتاب الشافعي للمؤلف ص ٢٨١ .

قد ألغى وصف النسخ عن القرآن . وهو لم يبلغه ، والتشبيه الذى ارتضاه ابن حزم تشبيه باطل بمقتضى ما قرره هو . لأنه يقول : إنه على هذا يوصف فعل الناس للناسخ من السنة ، بأنه هو ناسخ ، وإنه لكى يكون ذلك الكلام مستقيماً يجب أن يكون فعل الناس كفعل محمد صلى الله عليه وسلم ، وقول الناس كقول محمد صلى الله عليه وسلم ، وابن حزم يقرر فى كل كلامه أن محمداً مبعوث من رب العالمين وما كان ينطق عن الهوى ، ويقرر فيما سقنا من كلامه فى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم أن كل فعل له عليه السلام . يكون تنفيذاً لأوامر الله تعالى يأخذ حكم أمر الله تعالى ، فليس فى الناس أحد كهيئة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعفا الله عن ابن حزم إذ قال غير ذلك .

٤٠٣ - والنسخ كيفما كان لا يقع إلا فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه كما قلنا بيان والمبين للشرعة هو الوحي ، فلا نسخ مطلقاً بعد انقطاع الوحي ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلا بعد أن بين الشريعة بياناً كاملاً ، كما قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً » ، ولكن ربما يجهل بعض الناس النسخ الذى وقع فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يعلمه إلا بعد وفاته ، فليس معنى ذلك أن النسخ وقع بعد الوفاة ، إنما معناه أنه وقع فى وقت الوحي ، ولكن لم يعلمه من جهله إلا بعد الوفاة ، كأن يكون غائباً عن منازل الوحي وقت نزول الوحي بذلك الناسخ ، ولا ملامة ، ولا وعيد فى جهله ، إنما الملامة والوعيد على من ادعى النسخ بعد عهد الرسول ، وذلك لم يقع من مسلم بحمد الله تعالى ، لاختلاف فى ذلك قط .

أما الخلاف فهو فيمن لم يبلغه الناسخ فعمل بالمنسوخ أبعد مخطئاً لاملامة عليه فيما فعل ، أم يعد غير ملزم بالمنسوخ حتى يبلغه فلاموضع للملامة ، وبعبارة أدق إذا ترك المنسوخ قبل أن يبلغه الناسخ كأن كان نهياً عن زيارة

القبور فزارها ، وهو لا يعلم بالناسخ الذى أباح أيعد آثماً أم لا يعد آثماً ؟
إنه على القول الأول يكون ملزماً بالناسخ ، ولكن يعذر بالجهل ، فإن فعل
بموجب الناسخ غير عالم بالإثم عليه لأنه قد ارتفع عنه ما يوجب الإثم بالنسخ ،
هذا هو النظر الأول ، وهو يتفق مع القول الأول ، والنظر الثانى ، أو
القول الثانى إنه لا يلزم بالناسخ إلا إذا بلغه ، أى أنه يكون مطالباً بحكم
المنسوخ ، حتى يبلغه الناسخ ، فإذا زار القبور قبل أن يعلم بالنص المبيح ،
فهو آثم ، لأنه عاص بنيته وفعله مستسهل لترك الفرائض ، لأنه مطالب
بموجب المنسوخ حتى يعلم الناسخ ، وكل امرئ وما نوى .

٤٠٤ — هذا بحث أثاره ابن حزم ، وفيه طرافة ودقة نظر ، وهو
يأخذ بالنظر الثانى ، ويقول فيه : « والذى نقول به إن النسخ لا يلزم إلا إذا
بلغ ، وبين ما قلنا قوله تعالى : « لأنذرکم به ومن بلغ » فإنما أوجب الحكم
بعد البلوغ ، فلو أن من بلغه المنسوخ — ممن بعد عن رسول الله — صلى الله
عليه وسلم ثم لم يبلغه الناسخ — أقدم على ترك المنسوخ الذى بلغه دون علم
بالنسخ وعمل بالناسخ كان عليه إثم المستسهل لترك الفرض لإثم تارك
الفرض ، إلا أنه لا يجوز لمن علم نسخ الحكم أن ينفذ عاياه حكم تارك الفرض ،
لأن كل واحد منهما له حكم ما بلغه » (١) .

وبهذا يقرر ابن حزم أن عليه إثم النية ، وليس عليه إثم ترك الفرض ،
وكأن هناك ثلاث مراتب فيمن فعل فعلاً منسوخاً لم يبلغه ناسخه .

٤٠٥ — المرتبة الأولى أن يكون مخطئاً في اجتهاد في عمله بالمنسوخ
ولا إثم عليه إذا عمل بالناسخ ، وإن كان من غير اجتهاد ، والثانية أنه مصيب
في عمله بالمنسوخ ، وعليه إثم المستسهل إن ترك المنسوخ وعمل بالناسخ على
غير علم فلا يعد تاركاً للفرض ، إنما يعد مستسهلاً لترك الفرض ، وليس
تاركاً للفرض لأنه لا فرض بعد النسخ ، وإن لم يعلم به ، والمرتبة الثالثة
أن يعد تاركاً للفرض في زعمه واعتقاده لأن كل امرئ وما ينويه .

وابن حزم يختار المرتبة الثانية ، وهو أنه يعد مستسهلاً لترك الفرض ولا يعد تاركاً له ، ويضرب لذلك مثلاً بإنسان لقي امرأة فظنها أجنبية ودعته إلى نفسها ، فغشيها ، فإذا هي زوجته . فيقول ابن حزم : « ليس عليه إثم الزنى ومن قذفه حد حد القذف » لكن عليه إثم مريد الزنى « وإن هذه النية لها أثرها في العبادات ففسدها ، ويضرب رضى الله عنه مثلاً لذلك : « لو أن رجلاً ممن بلغه فرض استقبال بيت المقدس ، ولم يبلغه نسخ ذلك ، وصلى إلى الكعبة لكان مفسداً لصلاته بعبثه فيها ، لا بصلاته إلى غير القبلة . . . ولا تكون طاعة أصلاً إلا بنية وقصد إلى عمل أمر به بعد علمه بأنه لازم له ، وإلا فهو عبثاً ويسمى ذلك طائعاً أصلاً ، ويكتب عليه إثم المتسهل للصلاة إلى غير القبلة ومثاله الآن رجل في صحراء أداه اجتهداه إلى جهة ما فخالقها متعمداً فوافق في الجهة التي صلى إليها أن كانت القبلة ، فهذا عبث في صلاته فاسق » وليس مصلياً إلى غير القبلة « (١) .

٤٠٦ - هذه نظرات عميقة من ابن حزم نوافقه عليها ، وفيها بلا شك طرافة وجمع دقيق بين الحقائق الدينية في نظر ثاقب . وتوفيق محكم .

وابن حزم إذ يقرر أن النسخ لا يكون إلا في وقت الوحي ، ولا يمكن أن يكون بعده ، كما يقرر فقهاء الاسلام قاطبة ، لم يختلف في ذلك أحد ، وقد بنى على ذلك أن الإجماع لا ينسخ سنة أو قرآناً ، إلا إذا كان الإجماع منقولاً عن النبي ﷺ أى كان إجماعاً من الصحابة الذين نقلوا الشرع عن النبي ﷺ لأن ذلك الإجماع وحده أصله التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم ، وما عداه ليس كذلك . ولذلك يقول أبو محمد بن حزم :

« النسخ بالاجماع المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم جائز . لأن الاجماع أصله التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم إما بنص قرآن أو برهان قائم من آى مجموعة منه ، أو بنص سنة أو برهان قائم منها كذلك . أو بفعل

منه عليه السلام • أو بإقرار منه عليه السلام لشيء علمه • فإذا كان الإجماع كذلك فالنسخ به جائز^(١) ،

وإن هذا الكلام فيه نظر • فإن الإجماع وحده لا يكون ناسخاً • إنما الناسخ إن كان هو سند الإجماع من الكتاب أو السنة • ومرى كلام ابن حزم هو هذا ؛ ولذا نحن نرى أن يتحرر الموضوع بأن يكون الناسخ هو النص نفسه ، لا ذات الإجماع • ولا كان عمل الناس ناسخاً لنص شرعي • وذلك غير معقول في ذاته وإن كلام ابن حزم يؤيد تفكيرنا • فهو ينكر على بعض الظاهرية ردهم للحديث بالإجماع ويعتبر هذا خطأ فاحشاً^(٢) ،

(١) الإحكام ج ٤ ص ١٢٠ .

(٢) وذلك قوله في ج ٢ ص ١٧ : (وقد أجاز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ويكون الإجماع على خلافه . قال : وذلك دليل على أنه منسوخ . وهذا خطأ فاحش لوجهين . أحدهما : أن ورود حديث صحيح يكون الإجماع على خلافه معدوم)

العام والخاص في النصوص

٤٠٧ - اختص المذهب الظاهري بأمرين : (أحدهما) نفي القياس « وقد وافقهم في ذلك بعض العلماء والشيعية الإمامية ، فهم أقدم نفوا القياس ولم يجزوا القياس والحمل على النصوص ، كما فعل الظاهرية .

(الأمر الثاني) : أنهم لا يأخذون إلا بظواهر النصوص ، وتفكيرهم الفقهي كله ينحون نحو الظاهر ، وهذه هي الخاصة التي اختصوا بها ، وقد وضعنا مسلكهم الظاهري في الرواية ، وفي النسخ ، وإن ذلك المسلك يبدو جلياً كل الجلاء في فهم النصوص واستنباط الأحكام منها في كلام ابن حزم في العام والخاص والأوامر والنواهي في الألفاظ ، ولنشر إلى كل واحد من هذين الموضوعين بكلمة موجزة كاشفة عن منهاج ابن حزم في هذا المقام .

٤٠٨ - ينهج ابن حزم في تقسيم اللفظ إلى عام وخاص وتقسيم الخاص منهاج الإمام الشافعي في الرسالة ، فهو يقرر أن الكلام منقسم إلى ثلاثة أقسام (أولها) خاص يراد به الخصوص ، وهذا يحمل على كل ما يدل عليه لفظه .

و (ثانيها) عام يكون اسماً لجنس كقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » فكلمة حي اسم عام لجنس يعم أنواعاً كثيرة ، ومن ألفاظ العموم ما يكون اسماً لنوع ما كقوله تعالى : « والحيل والبغال والحمير » ومن العام ما يقع لأهل صفة كقوله تعالى : « ولذي القربى » وكقوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » .

وفي الأمثلة السابقة كلها عام يطلق على كل عمومه إلا أن يخص بنص آخر ، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش » ، ويقول .

في هذا المثل ، فهذا عموم لكل قرشي إلا من خصه نص أو لإجماع من النساء والصبيان .

و (القسم الثالث) عام أريد به الخصوص بدلالة من نص القرآن أو السنة ، وقد ضربنا الأمثال منقولة عنه في باب تخصيص السنة للقرآن ، فلا نذكرها اكتفاء بما ذكرنا أولاً .

وإن هذه الأقسام الثلاثة قد نص عليها الشافعي في الرسالة ، وقد تبع ابن حزم الشافعي في هذا التقسيم ، وتبعه أيضاً في اعتبار اللفظ المشترك بين معنيين أو ثلاثة من قبيل العام كالعين تطلق على الجارية ، وعلى الجارحة ، وعلى الذات ، وكالقرء يطلق على الحيض ، وعلى الطهر بين الحيضتين ، على التبادل ، أي أنه يطلق على هذا أو ذاك ولا يجمع بينهما ، فيعتبره ابن حزم من قبيل العام ، ويخطيء الظاهرية الذين قالوا غير ذلك ، فيقول : « ومن العموم أن يكون لفظاً مشتركاً يقع على معان شتى وقوعاً مستوياً » ومعنى قولنا : « مستوياً » أي أنه وقوع حقيقي ، وتسمية صحيحة لا مجازية ، فإذا كان كذلك فحملها واجب على كل معنى وقعت عليه ولا يجوز أن يخص بها بعض ما تقع عليه دون بعض ، ومن خالف هذا من أصحابنا الظاهريين فقد تناقض ، ولا فرق بين وقوع اسم على ثلاثة من نوع واحد وبين وقوع اسم على ثلاثة أشياء فصاعداً مختلفة الحدود ، يقع عليها كلها وقوعاً مستوياً ليس بعضها أحق من بعض ، أي أن الاسم المشترك بين معنيين أو أكثر على سبيل التبادل كالنكاح فإنه يقع على عقد الزواج ، ويقع على الوطء ، وهما معنيان متبادلان ، ولكن ابن حزم يقول إنه يصح أن يقع عليهما معاً ، ويكون عاماً وهذا منهج شافعي .

٤٠٩ - وقد نبى على ذلك الأحكام الفقهية الآتية :

(١) أن قوله تعالى : « والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك » تشمل تحريم زواج الزانية ، وتحريم وطء الزانية بملك اليمين ، فإن حكمة النكاح تعم المعنيين ويستمر تحريم ذلك عليها حتى تتوب ، وعلى ذلك لا يحل لمسلم

عفيف أن يتزوج زانية ، ولا أن يدخل بها بملك الميّن ، كما لا يحل لمسلمة عفيفة أن تتزوج بزان قط ، وإن وقع الزواج فسخ^١ . ولا يحل للزاني أن يتكح إلا الكتابية العفيفة ، لأن تحريم ذلك خاص بالمؤمنات (١) .

(ب) وكلمة محصنة تطلق بمعنى العفيفة ، وبمعنى الحرة غير الأمة ، على طريق التبادل فهي مشتركة ، وابن حزم قال بعموم ذلك في قواه تعالى : « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » . إن المحصنات هنا تعم كل من يقع عليه اسم محصنة من عفيفة أو مسلمة أو غير مسلمة ، أو حرة ، أو متزوجة ، ولذا يقول : « وقلنا بإيجاب حد القذف كاملاً على كل قاذف محصنة بأى معنى وقع عليها اسم محصنة من عفاف أو إسلام ، أو زواج ، فأوجب الحد على قاذف الأمة الكافرة والصغيرة » (٢) .

(ج) إن كلمة دون تطلق بمعنى أقل ، أو بمعنى غير ، ومن الثانى قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم » أى من غيرهم ، وقد فهم ابن حزم كلمة دون فى قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة ، ما يشمل المعنين ، ولم يوجب زكاة الزرع إلا فى القمح والشعير والتمر دون سائر الحبوب والثمار ، ولقد قال فى ذلك : « وكذلك أوجبنا الزكاة فى القمح والشعير والتمر دون سائر الحبوب » .

٤١٠ - وابن حزم يوافق على أن العام فيه عام ظاهر فى العموم ، وفيه عام قد خصص أى تبين من النصوص إرادة الخصوص ، وعلى أن بعض الكلام خاص وليس بعام مطلقاً ، وقد تبين ذلك كله .

ولكن بعض الفقهاء يفرض قسمين رابعا ، وهو الخاص الذى يراد به العموم ، والأساس فى ذلك أن الخطاب يكون للنبي صلى الله عليه وسلم ،

(١) الإحكام ج ٢ ص ١٢٩ .

(٢) المصدر المذكور ص ١٣٠

أو لواحد من أمته فيطالب به الجميع فيقول بعض العلماء إن هذا خاص. أريد به العام ، وابن حزم يخطئ ذلك ويقول إنه عام من أول الأمر ، إلا إذا اقترن باللفظ ما يدل على خصوص المخاطب ولذا يقول في هذا المقام : « قد جعل قوم قسماً رابعاً ، فقالوا هو خصوص يراد به العموم ، وهذا خطأ وليس في اللغة . فإن اعترضوا بأحاديث وردت في رجال بأعيانهم ثم صار حكمها عندنا على جميع الناس ، فليس ذلك مما ظنوا ، ولكن تلك الأحاديث فيها أحكام في أحوال توجب الأخذ بذلك في أنواع تلك الأحوال . وقد بينا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبعث ليحكم على أهل عصره فقط ، لكن على من يأتي إلى يوم القيامة ، وفي كل ما يحدث من جسم أو عرض إلى انقضاء الدنيا ، ولا سبيل إلى أنه يبقى عليه السلام حياً إلى أن يلقي كل أحد ، فكان حكمه على إنسان في حال ما حدث له أو منه حكماً في وقوع تلك الحال . وبين ذلك الحديث الذي فيه « هو جبريل أتاكم ليعلمكم أمور دينكم » ، أجل بيان وأوضحه في أن كل خطاب منه صلى الله عليه وسلم لواحد منا يفتيه به ويعلمه إياه هو خطاب للجميع أمته إلى يوم القيامة وتعليم منه عليه السلام لكل من يأتي إلى انقضاء الدنيا » (١) .

٤١١ - قد تبين من كل هذا أن ابن حزم في فهمه للعام والخاص يسير على منهاج ظاهرى خالص يعتمد على ظواهر الألفاظ مستعيناً مع ذلك بأصل الرسالة المحمدية وعمومها .

ولأنه إذ يقرر ذلك لا يمنع الأخذ بالحجاز الذى له قرينة ، وهو الذى ينقل الاسم فيه من المعنى الذى وضع له إلى معنى آخر بينه وبينه علاقة ، ويعتبر ذلك من ظواهر الألفاظ لا من تأويلاتها ، ويقول: إن من ذلك قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » إذ المراد بذلك بعض الناس لأن العقل يوجب ضرورة أن الناس كلهم لم يحشروا في صعيد واحد ليخبروا هؤلاء بما أخبروهم به ولأن العقل يوجب

(١) المصدر المذكور ص ١٣١ . والحديث المشار إليه فيه أن جبريل جاء يسأل والنبي

يحييه .

ضرورة أن المخبرين لهم بأن الناس قد جمعوا لهم غير المجتمعين وغير الجامعين ، وأن المخاطبين غيرهم فتعين من ظاهر اللفظ وقرائن الأحوال أن اللفظ العام أريد به البعض .

ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم » فإن كلمة أب تدل على الوالد المباشر ، وهنا نقلت إلى معنى أوسع ، وهو الأب والأجداد ، ومثل ذلك قوله تعالى : « وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم » فإن الابن هنا انتقلت من معناها الأصلي الحقيقي إلى معنى مجازي يشمل كل الفروع ، وكل هذا انتقال مجازي بين .

ومن ذلك أيضاً « واسأل القرية التي كنا فيها » وإنما أراد أهل القرية ، وذلك أيضاً انتقال مجازي .

ومن ذلك « ذلك كفارة أيمانكم » فنسبت الكفارة إلى الحلف ، وهي تكفر الحنث والواقع أن الحلف هو سبب (١) الحنث .

هذه أمثلة على نقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معان أخرى ، والنقل واضح بحيث لا يمنع ذلك من إدراك المعاني بظاهر من اللفظ ، وذلك بدليل من العقل بين على خروج اللفظ عن أصل معناه إلى المعنى الآخر المجازي أو بدليل من الشرع كنص من قرآن أو سنة أو إجماع .

٤١٢ — والألفاظ التي تدل على العموم ، تكون على عمومها ما لم يقم دليل على الخصوص ، إما من العقل يدل على اللفظ العام نقل إلى معنى بعضه مثل قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » وإما من الشرع ويكون مخصصاً ، ويصح أن يكون مترادفاً عنه ، أو سابقاً عليه ، أو مقارناً له ، فاللفظ العام على عمومه ، حتى يقوم دليل على إرادة الخصوص ، لأن العموم هو الظاهر وهم يأخذون دائماً بالظاهر ، ولذا يقول :

(١) راجع هذه الأمثلة وغيرها في الصفحات ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ من الإحكام ج ٣ .

« الواجب حمل كل لفظ على عمومه وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر ، ولكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ ، وهذا قول جميع أصحاب الظاهر وبعض المالكيين وبعض الشافعيين وبعض الحنفيين ، وبهذا نأخذ ، وهو الذي لا يجوز غيره » (١) .

وإنه ليقص أقوال العلماء في العام ، أهو دال على العموم قبل معرفة المخصص فيذكر أن قوماً قالوا بالتوقف حتى يستبين أنه مخصص أو ليس بمخصص ، ويذكر أن آخرين قالوا إنه يحمل على الخصوص ، ويذكر أن آخرين قالوا على العموم إذا لم نجد مخصصاً ، وإنه ليناقد أصحاب الأقوال الذين يقولون : إنه ليس نصاً في العموم ، بل من قبيل الظاهر المحتمل لغيره ، أي أن دلالة ظنية وليست قطعية ، وعلى هذا — أكثر الشافعية — يناقض هؤلاء ، ثم يخشى عليهم أن يكونوا زنادقة فيقول في لغته القاسية :

« إن هذه الملة الزهراء الحنيفية السمحة ، كيدت من وجوه جمعة ، ولقيت الغوائل من طرق شتى ، ونصبت لها الحبائل من سبل خفية ، وسعى عليها بالحيل الغامضة ، وأشد هذه الوجوه سعى من تزيا بزيمهم ، وتسمى بأسمائهم ، ودس لهم سم الأسود في الشهد والماء البارد ، فلفظ لهم في مخالفة القرآن والسنة ، فبلغ ما أراد ممن شاء الله تعالى خذلانه ، وبه تعالى نستعين من البلاء ، ونسأله العصمة بمنه ، لا إله إلا هو ، فلتسؤ ظنونكم أيها الناس بمن يحسن لكم مفارقة ظاهر كلام ربكم تعالى أو كلام نبيكم صلى الله عليه وسلم ، بغير بيان منهما ، أو بإجماع من جميع الأمة ، وبمن زين لكم التأخر عن طاعتها ، ويسهل لكم ترك الانقياد لهما ، ويقرب لديكم التحكم في خطابهما والتفريق بينهما بطاعة بعض ومعصية بعض ، وهذا هو التخصيص الذي يدعونه بلا دليل » (٢) .

(١) الإحكام ج ٢ ص ٩٨ .

(٢) المصدر المذكور ص ١٢١ .

الأوامر والنواهي

٤١٣ - هذا الجزء هو المظهر الواضح للمنهاج الظاهري الذي تشدد على الأخذ به ابن حزم ، وخالف من خالف ، ولو من أصحابه الظاهريين ، خوفاً من وافق منهم أو من غيرهم ، وهو يقرر في كلامه لاجال للريب فيه أن الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم وكلام النبي صلى الله عليه وسلم تؤخذ على ظاهرها ، وهو الوجوب الحتم اللازم بطلب الفعل في المأمورات ، وبالكف عن الفعل في المنهيات ، وهذا الوجوب يقضى ظاهر اللفظ الفورية وعدم التأخير ، ولا يقبل التأويل إلا إذا كان ثمة نص آخر أخرجه عن الوجوب ، أو نص أخرجه عن الفورية ، فصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب ، أو ترك الفورية بلا دليل باطل ، ويقول في ذلك رضى الله عنه : إن مذهب جميع أصحاب الظاهر إلى القول بأن كل أوامر القرآن والسنة ونواهيها على الوجوب في التحريم أو الفعل حتى يقوم دليل على صرف شيء من ذلك إلى ندب أو كراهية أو إباحة فنصير إليه .

ولقد وافقهم على ذلك النظر بعض الحنفية والشافعية والمالكية ، ولكن مع ذلك للمنهاج الظاهري طابعه ، فهو يضيق من الأدلة التي تخرج نصوص الأوامر والنواهي عن موجبها ، بينما غيره من الفقهاء يوسعون في ذلك ، ويبدو ذلك في الفروع ، ولذلك يتبين مدى الأخذ بظاهر الأمر والنهي في الفروع ، لا في أصل القاعدة .

ومن الأمثلة التي يمثلون بها على صيغة الأمر التي وجد دليل على خروجها من أصل معناها وهو الوجوب إلى الإباحة : قوله تعالى « وإذا حلتم فاصطادوا » وقوله تعالى : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ، وابتغوا من فضل الله » فابن حزم يقول في الدليل على أن آية الصيد الأمر فيها للإباحة على أن النبي صلى الله عليه وسلم تحلل ولم يتصيد ، ولو كان للوجوب لتصيد . ويقول

في الدليل على أن لفظ الأمر في قوله تعالى : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض » إنه ما روى عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه الذي صلى الله فيه ما لم يحدث ، اللهم ارحمه » فندبنا إلى القعود في مصلاتنا بعد الصلاة فصيح بذلك أن الانتشار بعد الصلاة إباحة .

٤١٤ - وإن ابن حزم يسوق أدلة الذين خالفوه ويناقشها ويبطلها بما تعود من ألفاظ جافية ، ثم يثبت دعواه من أن كل أمر أو نهى هو للوجوب حتى يقوم دليل على نقلهما من هذا المعنى إلى غيره فيستدل بما يأتي :

(أ) بما روى من أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب فقال : « إن الله تعالى قد فرض عليكم الحج ، فقام رجل فقال : أي كل عام ؟ فسكت عنه حتى أعادها ثلاثاً ، فقال : لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قسم بها ، ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فخذلوا منه مما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » ويقول في الاستنباط من هذا الحديث « بين عليه السلام في هذا الحديث بياناً لإشكال فيه أن كل ما أمر به فهو واجب حتى ولو لم يقدر عليه ، وهذا معنى قوله تعالى : « ولو شاء الله لأعتككم » ولكنه تعالى رفع عنا الحرج ورحمنا فأمر على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم أن ما أمر به عليه السلام فواجب أن يعمل به حيث انتهت الاستطاعة ، وأنه لا يسقط من ذلك إلا ما عجزت عنه الاستطاعة فقط ، وإن ما نهى عنه فواجب اجتنابه » (١) .

(ب) وبما روى عن معاذ بن جبل أنه قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام غزوة تبوك ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنكم ستأتون غداً إن شاء الله عین تبوك ، وإنكم لن تأتوها حتى يضحي النهار ، فمن جاء منكم فلا يمس من مأثماً شيئاً فجنناها ، وقد سبقنا رجلان فسألهما رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل مسستما من مأثماً شيئاً ؟ قالا : نعم

فقال لهما النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله أن يقول « فهما استحقا من النبي صلى الله عليه وسلم ما قال لخلافهما نهيه ، وثبت لهذا أن أمره ونهيه على الوجوب كله إلا ما خصه نص .

(ج) وما روى من أن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي عبد الله بن أبي ابن سلول قام ليصلي عليه فقال عمر : يا رسول الله أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إنما خيرني الله تعالى فقال : « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » وسأزيد على السبعين) فأنزل الله عز وجل : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره » .

ويقول ابن حزم في التعليق على هذا الحديث : « في هذا الحديث بيان كاف في حمل كل شيء على ظاهره ، فحمل رسول الله اللفظ الوارد بالاستغفار على التخيير ، فلما جاء النهي المجرد حمله على الوجوب ، وصح بهذا أن لفظ الأمر والنهي غير لفظ التخيير والندب ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم الناس بلغة العرب التي بها خاطبه ربه تعالى » (١)

ولأنه لكي تتجلى وجهة نظر ابن حزم نقول إن عمر رضى الله عنه فهم من قوله تعالى « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم » ، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » أن ذلك نهى عن الاستغفار وبيان عدم فائدته ، والصلاة على الميت دعاء له واستغفار وقد نهى عنه بالنسبة للمنافق ، فلا يصلي على منافق ، والنبي الرفيق الأمين أراد أن يعلم طلاب علم القرآن ألا يطلبوه إلا من ظاهره ، ولا يتأولوه على غير ظاهره إلا ظاهره من الشرع لا من غيره ، فلا يفهم من « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم » النهي إنما ظاهر اللفظ وهو التخيير ، هذا بيان وجهة نظر ابن حزم جليتها ووضحناها على نظري اتجاهه كله ،

٤١٥ - هذه أدلة ابن حزم من أوامر السنة وطرق فهمها ، ويسوق أدلة أخرى من القرآن ، ومنها :

(١) المصدر المذكور .

(أ) قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ » ويقول ابن حزم « في هذه الآية بيان سبب رافع لكل شك في أن من لم يفعل ما أمر به فقد عصي ، لأنه تعالى بين أن نبيه صلى الله عليه وسلم ، إن لم يبلغ كما أمر فلم يفعل ما أمر به » .

هذا توجيه ابن حزم لهذا الدليل ، وهو لا يدل على دعواه ، لأن قرينة الإلزام هي قوله تعالى « وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ » .

(ب) ويستدل أيضاً بقوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا ، وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ » فدل هذا على أن الأمر يوجب العمل ، ولم يكتف بإقرارهم بالسماع .

(ج) ويستدل أيضاً بقوله تعالى : « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مَوْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ » وقضاء الله أمره ، فدل هذا على أن كل أمر يقتضي الإلزام حتماً .

٤١٦ — وهكذا يسترسل ابن حزم في ذكر آيات من القرآن لا تقطع في دعواه ، ويناقش أقوال مخالفيه على ذلك النحو ، وفي الحق إن الخلاف بينه وبين جمهور الفقهاء ليس في أن الأمر بإطلاقه يوجب الإلزام بالفعل طلباً ولا في أن النهي يوجب الامتناع عن الفعل ، ليس الخلاف بين الظاهرية والجمهور في ذلك ، فهو موضوع اتفاق ، إنما الخلاف بينهم في القرائن المانعة من حكم الزوم ، والتي تجعل النص ينتقل من دلالاته على الطلب الحتمي إلى الندب أو الإباحة أو الكراهة ، فالظاهرية قصرُوا الأمور التي تدل على خروج الطلب عن معناه إلى غيره على التصوص فقط ، فكل أمر على الوجوب إلا إذا جاء النص يدل على غيره . وكل نهى على الوجوب إلا إذا نص أو إجماع مبني على نص يدل على غيره ، أما جمهور الحنفية والمالكية والشافعية فقد وسعوا في الأدلة التي تدل على الانتقال من الطلب اللازم إلى أقل منه .

٤١٧ — وقد قرر الوجوب في أمور كثيرة خالف فيها كثيرين من

الفقهاء بسبب تلك النظرة الظاهرية التي لا يلتفت فيها إلا إلى النصوص « ومن هذه الأمور ما يأتي :

(أ) أوجب الإشهاد في البيع ، بحيث لا يخلو العقد من الإثم إلا بالشهادة . لقوله تعالى : « وأشهدوا إذا تباعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد » .

(ب) أنه اعتبر العمرة فرضاً كالحج لقوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » وشنع على الذين قالوا إنها ليست بفرض .

(ج) وجعل مكاتبه العبد فرضاً لازماً إذا طلب العبد مكاتبته سيده . على قيمته وكان قادراً على القيام بالمكاتبه . أن يتفق العبد مع سيده على مقدار من المال يسعى في الحصول عليه ، ويسلمه إلى سيده في نظير حريته . وقد اعتبر ذلك ابن حزم لازماً إن طلبه العبد ؛ وكان قادراً عليه للأمر المطلق في قوله تعالى : « وكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » فاعتبر المكاتبه فرضاً أيضاً للأمر الظاهر .

(د) واعتبر الزواج فرضاً للقادر على النفقة والعدل مع زوجته ، ولو لم يخش الزنى أو يترقبه ، لقوله صلى الله عليه وسلم : (أيها الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء) وذلك لأن الأمر مطلق ، ولا قرينة تخرجه عن معناه الظاهر فهو فرض .

(هـ) أوجب ترك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع » وذلك متفق مع رأى المالكية والحنابلة .

(و) وأوجب الوضوء من أكل لحوم الإبل ، وذلك لأمر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ، فقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل رجل : « أتوضأ من لحوم الغنم ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إن شئت فتوضأ ، وإن شئت فلا تتوضأ . قال : أتوضأ من لحوم الإبل ؟ قال : نعم توضأ من لحوم الإبل » . فدل ذلك الأمر على الوجوب ، والحنابلة قد قرروا ذلك أيضاً .

٤١٨ - ونرى أن الظاهرية يخرجون الأوامر والنواهي على الطلب

الحتمى بالفعل أو الكف حتى يقوم دليل من نص أو إجماع على أن اللفظ قد انتقل لغير معنى الطلب الحتمى ، فعندئذ يفسر لفظ الطلب على ما يقتضيه النص الآخر .

وإن ابن حزم لا يكتفى من الأخذ في الأمر والنهى بظاهر الصيغة ، بل يأخذ أيضاً بظاهر اللفظ الذى صيغ على هذه الصيغة ، فلا يفسر الألفاظ إلا بالدلالات اللغوية عليها ، فمثلاً قوله تعالى : « وثيابك فطهر » لا يفسر الثياب إلا بما تدل عليه ولا يفسر الطهارة إلا بالطهارة الحسية . « ولا يفسر قوله عليه السلام (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) إلا بتفرق الأبدان ، وهكذا .

وابن حزم يعقد لذلك فصلاً قائماً بذاته ، ويعنونه : « حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها » ويصف في هذا الفصل الذين يخرجون الألفاظ على غير ظواهرها من حجة مسوغة من الألفاظ نفسها بأنهم السوفسطائيون . ويرد قولهم إن الأخذ بظواهر الألفاظ يؤدي إلى الضلال ، كما ضل الخوارج يأخذهم بظواهر الألفاظ ، يرد ابن حزم ذلك في قوة ، ويبين أن الخوارج ما ضلوا لأخذهم بظواهر الألفاظ ، إنما ضلوا لأنهم لم يأخذوا بجميع النصوص بل أخذوا ببعضها ، وتركوا غيره ، ويقول في ذلك رضى الله عنه :

« وإنما قول بكر ^(١) بأن الخوارج إنما ضلت باتباعها الظاهر ، فقد كذب وأفك وافترى وأثم ، ما ضلت إلا بمثل ما ضل هو به من تعلقهم بآيات ما وتركهم غيرها ، تركوا بيان الذى أمره الله عز وجل أن يبين للناس ما نزل إليهم ، كما تركه بكر أيضاً ، وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو أنهم جمعوا آى القرآن كلها ، وكلام النبى صلى الله عليه وسلم ، وجعلوه كله لازماً وحكماً واحداً ومتبعاً كله لا هتدوا » ^(٢) .

٤١٩ - وابن حزم في هذا الجزء من كلامه يقرر الصفة التى اختص

(١) هو بكر البشرى ممن يقولون بأنه يتوقف في الأمر والنهى حتى توجد قرينة معينة .

(٢) الإحكام ج ٣ ص ٤٠ .

بها الظاهرية، وهى الأخذ بظاهر اللفظ من ناحية اللغة ، ويقول إنه لا يصرف اللفظ عن معناه اللغوى إلا بنص آخر أو إجماع ، فيقول : فإن قالوا بأى شيء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره ، قيل لهم وبالله التوفيق : نعرف ذلك بظاهر آخر يخبر بذلك ، أو بإجماع متيقن منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ، على أنه مصروف عن ظاهره .

ويقرر رضى الله أن إخراج اللفظ عن معناه اللغوى بغير نص ظاهر أو إجماع منقول يقرر أن ذلك من تحريف الكلم عن مواضعه ، لأنه انحراف بالألفاظ عن معانيها من غير حجة مسوغة من النصوص ، ويعتبر أيضاً ذلك من تبديل كلامه ، إذ هو خروج به عن غير معناه الذى وضع له ، وينطبق عليه قوله تعالى : « فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه » .

بل إنه يسترسل فى الرد على الذين يأخذون بغير ظواهر الألفاظ ، فيقول : « ومن ترك ظاهر اللفظ ، وطلب معانى لا يدل عليها لفظ الوحى فقد افترى على الله عز وجل »

٤٢٠ — وإنه ليروى أن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها قالت « ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتأول شيئاً من القرآن إلا آيا بعدد أخبره بهن جبريل عليه السلام » .

وإذا كان محمد بن عبد الله لا يؤول القرآن وهو الذى يوحى إليه ، فأولى ألا يؤوله أحد من بعده ، هذا ما يستنبطه ابن حزم من هذا الخبر المروى عن عائشة رضى الله عنها ، فهو يقول : إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتأول شيئاً من القرآن إلا بوحي فيخرجه عن ظاهره إلى التأويل ، فمن فعل خلاف ذلك ، فقد خالف الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وقد نهى تعالى وحرم أن يقال عليه ما لم يعلمه القائل ، وإذا كنا لا نعلم إلا ما علمنا فترك الظاهر الذى علمناه ، وتعديه — إلى تأويل — لم يأت به ظاهر آخر ، حرام وفسق ومعصية لله تعالى ، وقد أئذر الله تعالى وأعذر « فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمى فعليها » عن جعفر بن برقان قال :

قال أبو هريرة : يا ابن أخي ! إذا حدثت بالحديث فلا تضرب الأمثال ،
وصدق أبو هريرة رضى الله عنه ونصح ، وبالله التوفيق .

٤٢١ - هذا تفسير الأوامر والنواهي تفسيراً ظاهرياً ، وقبل أن
نترك الكلام في هذا الباب ، وما فيه من تخريج ظاهري وهو لباب الفقه
الظاهري نقول إن ابن حزم يرى أن الأمر بإطلاقه يقتضى الفور من غير
تراخ إلا إذا كان ثمة نص يسوغ بظاهره التراخي ، وذلك لقوله تعالى :
« فاستبقوا الخيرات » وقوله تعالى « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » أى
سارعوا إلى الأعمال الصالحة التى يكون فيها المغفرة ، وإن هذا بلا شك فى
الأوامر غير المرتبطة بوقت ، أما الأوامر المرتبطة بوقت عتبت بالنص ،
فوجوبها مربوط بأوقاتها ، وقد بنى على ذلك الأصل مسائل فرعية كثيرة منها :
(أ) قضاء صيام رمضان بالنسبة للمريض والمسافر ، فإنه لازم فى
أول أوقات القدرة بعد انتهاء الشهر « فإن بادر المرء فقد أدى ما عليه ،
وإن أخر لغير عذر كان عاصياً » (١) .

(ب) ومن ذلك أداء الزكاة التى وجبت بتحقيق سببها وهو النصاب
وتحقق شرطها ، وهو حولان الحول ، فإنه عليه المبادرة بأدائها وتأخيرها
بغير عذر فيه عصيان .

(ج) الحج يجب فى وقته من العام بمجرد الاستطاعة ، فإن أخر إلى
عام آخر من غير عذر ، فإنه يكون عاصياً بالتأخير .

الإجماع

٤٢٢ - أفضنا بالقول في النصوص لأنها عماد الفقه الظاهري ، ولأن فهمها من ظاهرها هو الأساس الأول في الخلاف بين أهل الظاهر والجمهور من الفقهاء ، كما قدمنا ، إذ أن الأخذ بالظاهر ، هو الخاصة التي اختصوا بها من بين فقهاء المسلمين ، فقد شاركهم كما قدمنا غيرهم في نفي القياس ولم يشاركهم أحد في الأخذ بالظاهر أخذا مطلقا ، ولذلك فصلنا بعض التفصيل الكلام في العام والخاص والأوامر والنواهي من وجهة النظر الظاهرية .

ونرجو أن نكون بعد ذلك التفصيل قد أعطينا القارئ الكريم صورة واضحة للمذهب الظاهري في فهم النصوص فإنه بذلك يتجلى ويتضح في أحد أركانه بل في أهم ركنيه ، والثاني هو نفي القياس ، وفي تعليل النصوص .

٤٢٣ - والآن ننتقل إلى العنصر الثالث من مصادر الفقه عند الظاهرية وهو الإجماع : وابن حزم يقرر أن الإجماع حجة بالإجماع تقريبا ، لم يختلف في ذلك أحد السنين ، فيقول ابن حزم « اتفقنا نحن وأكثر المخالفين على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحق مقطوع به في دين الله تعالى عز وجل » .

وكلام ابن حزم في الإجماع يدور حول ثلاثة أقطاب نبينا ، ولا نريد أن نتصدى لإثبات حجته ، إنما نتصدى لبيان هذه الأقطاب الثلاثة فقط . وهي حقيقته ، ثم الأصل الذي انعقد عليه الإجماع ، وهو ما يسمى في عرف الأصوليين سند الإجماع ، والأمر الثالث عصر الإجماع ، ومن الذين يعتبر إجماعهم . أما حقيقة الإجماع فلم يبينه ابن حزم بالحد ولا بالرسم ، ولكن بينه بالتقسيم لمصادر الشريعة وأحكامها ، فيقول : إن أحكام الدين لا تخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما ، إما وحى مثبت في المصحف وهو القرآن ، وإما وحى غير مثبت في المصحف ، وهو بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثم يقسم الأحكام المأخوذة من هذين المصدرين إلى ثلاثة أقسام : (أولها) ما نقلته الأمة كلها عصره بعد عصر كالإيمان والصلوات والصيام والحج ، وهذا هو الإجماع فليس بشيء من هذا القسم لم يجمع عليه (وثانيها) ما نقل نقلاً متواتراً لكثير من السنن ، ولم يصادف إجماعاً كصلاة النبي صلى الله عليه وسلم قاعداً بجميع الحاضرين من أصحابه ، وكدفعه خير إلى اليهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر (وثالثها) ما نقله الثقة عن الثقة ومنه ما أجمع عليه ومنه ما اختلف فيه (١) .

وعلى ذلك يكون الإجماع في حقيقته هو فيما نقلته الأمة كلها عصره بعد عصر ، كالإيمان وأصل الصلوات المفروضة ، وأوقاتها ، وعدد ركعاتها ، والصيام وشهره ووقته ، والحج ووقته وركناته ، وهكذا من كل ما علم من الدين بالضرورة :

٤٢٤ — هذا ما يدل عليه أو يفيد كلام ابن حزم في معنى الإجماع ، وإن هذا التعريف ، أو هذه الحقيقة قد تعرض لها الشافعي ، وقالها في كتابه (جماع العلم) فقد أخذ رضى الله عنه يثير عجاجة بحث مع مناظره ، حتى ينتهى بأن تبين له تعدد وجود إجماع في عصره ، وحتى اضطر مجادله أن يسأله هل من إجماع ، فيجيبه الشافعي بقوله : « نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحداً جهلها فذلك الإجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع . فهذا الطريق الذي يصدق من ادعى الإجماع ، فيها وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه ، ودون الأصول غيرها ، فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق في دهرك ، وتحكى عن أهل كل قرن ما نظره فلا يجوز أن يكون هذا إجماعاً » (٢) .

(١) راجع في هذا الإحكام ج ٤ ص ١٤٣ .

(٢) كتاب جماع العلم الجزء السابع ص ٢٠ .

هذا كلام الإمام الشافعى رضى الله عنه ، وهو متفق تمام الاتفاق فى المؤدى مع كلام ابن حزم ، حتى يكاد القارىء يعتقد أن ابن حزم قد استملى تفكيره عن الشافعى ، ولا غضاضة عليه فى ذلك ، فإن الشافعى رضى الله عنه قد سبق فى تحقيق علم الاستنباط ، وهو ما سمي علم الأصول ، سبقاً بعيداً ومن كتبوا فى الأصول قد قبسوا منه كثيراً ، وحسبه فضلاً أنه هو الذى فتح لهم عين الطريق ، فوردها من بعده الوردون . وإذا كان ابن حزم قد وافق الشافعى فى هذا المقام ، فإنهما قد اختلفا فى المقصد ، فابن حزم يحصر الإجماع فى ذلك ، أما الشافعى فإنه يحصر وقائع الإجماع فى ذلك ، فهو لم يحصر الفكرة ، ولكن حصر بالاستقراء الوقائع ، ولذلك دون فى الرسالة بحث الإجماع وشروطه ولم يذكر ما ذكره هنا تعريفاً له ، لجواز أن يقع فى غير عصره ما لم يره فى عصره ، لأن الشافعى يضع قانوناً للاستنباط لا يتقيد بعصر دون عصر .

٤٢٥ - هذه حقيقة الإجماع ، كما يقرها ابن حزم ولكن من يتكون الإجماع ؟ ، يقرر ابن حزم رأى الظاهرية ، وينسبه إلى أبى سليمان داود الظاهرى نفسه ، وهو الإجماع المعتبر وهو إجماع الصحابة ، وإن ذلك يتفق مع حقيقة الإجماع عنده لأنه إذا كان الإجماع هو العلم المتواتر المتفق عليه المنقول عن النبى صلى الله عليه وسلم فالإجماع لا يتصور إلا إذا كان فى عصر الصحابة ، ثم إجماع من يجيء من بعدهم يكون متبعاً لإجماعهم ، ولذا يقول من يقرر المذهب الظاهرى فى ذلك : « قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضى الله عنهم ، واحتج فى ذلك بأنهم شهدوا التوقيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيت وأيضاً فإنهم رضى الله عنهم كانوا جميع المؤمنين ، لا مؤمن من الناس سواهم ، ومن كانت هذه صفاتهم فإجماعهم هو إجماع المؤمنين ، وهو الإجماع المقطوع به ، وأما كل عصر بعدهم ، فإنما هم بعض المؤمنين ، لا كلهم ، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعاً إنما

الإجماع إجماع جميعهم ، وأيضاً فإنهم كانوا عدداً محصوراً يمكن أن يحاط بهم ، وتعرف أقوالهم . وليس من بعدهم كذلك « (١) .

هذه حجج ثلاث ساقها ابن حزم حجة لأبي سليمان ، أساسها أنه لا إجماع إلا بتوقيت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعبارة أوضح تعلم منه ، وهم الذين نقلوا ذلك التعليم ولأنهم كانوا محصورين يمكن عقد إجماعهم وحصر أقوالهم ، وكانوا هم كل المؤمنين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم .

٤٢٦ - وإن ابن حزم يوجه ذلك الرأي توجيهاً حسناً ، فيقول : إن الإجماع الذي بين حقيقته ، إما أن يكون إجماع كل العصور إلى يوم القيامة ، وإما أن يكون إجماع عصر من بين عصور الإسلام . لا جائز أن يكون الأول ، لأن مؤدى ذلك ألا يعتقد أهل عصر من العصور أن هناك إجماعاً في أمر من الأمور لأنه لم يتم انعقاد الإجماع بعد ، إذ لم ينقض كل العصور .

إذن لم يبق إلا الفرض الثاني ، وهو إجماع عصر من العصور ، ولكن أى عصر هو ، أعصر الصحابة فقط أم عصر بعد عصر الصحابة أم عصر الصحابة وأى عصر غيره ؟ ، وقد قرر أن الفرض الثاني باطل ، وهو « أن يكون الإجماع هو إجماع عصر بعد عصر الصحابة ، لأنه لم يتم دليل على انعقاد الإجماع بعد الصحابة في أمر لم ينعقد فيه إجماع الصحابة ، إذن فلا يمكن أن يكون الإجماع المقروض اتباعه إجماع عصر بعد الصحابة .

بقى الفرضان الآخران ، وهو أن يكون الإجماع إجماع الصحابة فقط ، أو إجماع عصر الصحابة ، وإجماع أى عصر بعده . ولا شك أن فرض إجماع الصحابة صحيح . ويقول ابن حزم في تأييد صحته : « ووجدناه صحيحاً لبرهانين :

(أحدهما) أنه إجماع لاخلاف فيه من أحد ، وما اختلف قط مسلمان

فى أن ما أجمع عليه جميع الصحابة رضى الله عنهم دون خلاف من أحد منهم - إجماع متيقن مقطوع بصحته ، فإنه إجماع صحيح ، لا يحل لأحد -خلافه .

(والثانى) أنه قد صح أن الدين قد كمل بقوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً » ، فإذا قد صح ذلك فقد بطل أن يزداد فيه شىء ، وصح أنه قد كمل ، فقد اتفقنا على أنه كله منصوص عليه من عند الله عز وجل ، وإذا كان هو كذلك فما كان من عند الله تعالى فلا سبيل إلى معرفته إلا من قبل النبى صلى الله عليه وسلم الذى يأتية الوحي من عند الله » (١) .

بقى الفرض الثالث : وهو أن يكون إجماع الصحابة صحيحاً ، وكذلك لإجماع أى عصر ، فيقول ابن حزم فيه « إن كان إجماعهم على ما أجمع عليه الصحابة فلا عبرة بإجماعهم ، إنما المعتبر إجماع الصحابة فقط ، وإن كان إجماع بعد الصحابة على أمر اختلف فيه الصحابة ، أو أمر لم يعرف فيه للصحابة قول أو عرف فيه قول لبعض ، ولم يعرف لسايرهم ، فإن كان إجماع ما بعد الصحابة على أمر ، اختلف فيه الصحابة فهو باطل لأنه لا يصح أن يختلف الصحابة فى أمر ، ويلزم الناس من بعدهم بأمر واحد ، ولا يجوز أن يحرم على من بعدهم ما حل لهم من النظر ولأنه ليس إجماع المؤمنين ، إذ لا يمكن حصره ، وبذلك بطل الفرض الثانى والثالث أيضاً ، إذ أن حصر غير الصحابة أمر ليس فى الإمكان ، أما الصحابة فحصرهم فى الإمكان ، وبهذا يتبين أنه لا إجماع إلا إجماع الصحابة » (٢) .

٤٢٧ - والإجماع على الوضع الذى حققه ابن حزم ، وهو الإجماع المتواتر المتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم فى أمر علم من الدين بالضرورة

(١) النبذ ص ٩ .

(٢) هذا الكلام ملخص من النبذ ص ١١ ، ١٢ .

لا يمكن إلا أن يكون عن نص بل ما هو أقوى من النص وهو التوقيف، والتعليم من الرسول صلى الله عليه وسلم ولذا ينتقض كل قول يؤدي إلى أن يكون إجماع من غير نص ، فسد الإجماع دائماً عند ابن حزم على النص ، بل لا يتصور إجماع على الحقيقة التي قررناها ، إلا إذا بني على نص ، بل توقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك يقرر هذا في قوة فيقول : « لا إجماع إلا عن نص ، وذلك النص إما كلام منه عليه السلام ، فهو منقول ولا بد محفوظ حاضر ، وإما فعل منه عليه السلام فهو منقول أيضاً كذلك ، وإما إقراره ، إذا علمه فأقره ولم ينكره فهي أيضاً حال منقول محفوظ ، وكل من ادعى إجماعاً على غير هذه الوجوه كلفناه بتصحيح دعواه في أنه إجماع » (١) أي أن من ادعى انعقاد إجماع على غير نص يكون قوله باطلاً ، ودعواه باطلة وعليه إذا كان يجعل لكلامه أساساً أن يصحح الدعوى ولا يسمى ما يدعيه إجماعاً .

ويستدل ابن حزم على دعواه من أنه لا إجماع من غير نص ، وإن كان في الحقيقة الأمر على مقتضى تعريفه للإجماع لا يتصور أن يكون من غير نص لأنه في تعريفه توقيف وتعليم من النبي صلى الله عليه وسلم متواتر ، فلا تتصور حقيقة الإجماع عنده إلا بنص .

وفوق ذلك فقد حصر الأدلة في النصوص ، ولا بد للإجماع من مستند أي دليل فلا بد له إذن من نص ، إذ قد نبى هو القياس والتعليل ولم يعتبر غير النص دليلاً ، ولكنه مع ذلك على سنته في الإفاضة والاستيعاب لم يترك مقالا لقائل فأتى بأدلة .

٤٢٨ - ولننظر في هذه الأدلة ، فإنها تكشف لنا عن مدارك ابن حزم الفقهية العالية .

(١) والدليل الأول الذي يسوقه قوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم

(١) الإحكام ج ٤ ص ١٣٦ .

من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » وكل إجمال أو استدلال من غير نص فهو ليس اتباعاً لما أنزل إلينا من ربنا .

(ب) والدليل الثاني قول الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » فكل إجماع لابد أن يشتق مما نزل في عهد الرسول وإلا لم يكن الدين قد كمل في عهد الرسول مع أن الله قد أخبر بكماله ، فلا زيادة بعد لمستزيد إلا أن يكون منه . وأن هذين الدليلين كما ترى قد بنيا على نظره ، وهو أنه لا دليل إلا من النصوص ، أما نظر غيره الذين يعتبرون الأدلة هي النصوص والحمل عايتها ، كما يستنبط من عللها واطرادها فهم يقولون إن الأقيسة الصحيحة حمل على النصوص وكشف عن الأحكام التي أنزلها الله تعالى ، والأقيسة المبنية على النصوص لا تنافي كمال الدين بكمال الأصول التي بنيت على أحكام الأمور التي لا تنتهي ، والحوادث التي لا تنقطع . فهذان الدليلان هما في الحقيقة يدوران حول القطب الظاهري ولا يتجاوزانه .

٤٢٩ - وله أدلة أخرى في هذا تدور حول القطب الظاهري، ومنها :

أن العقل لا يتصور أن يجمع المسلمون بعد النبي صلى الله عليه وسلم على مالا نص عليه منه ، ويتوقيت منه ، فإنه قد افترق الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمصار التي فتحت ، وصار لكل طائفة منهم تلاميذ ، ثم اتسع الأمر من بعدهم ، صار لا يمكن أن يعتقد إنسان على وجه الجزم واليقين ، والعلم المقطوع به أنه يمكن أن يجمع العلماء على أمر ، فضلاً عن أن يكون من غير نص يعتمدون عليه ، هذا أمر في حكم المستحيل ، ولذا يقول : « ومن طريق النظر الراجع إلى العقل والمشاهدة والخس أننا نسأل من أجاز أن يجمع علماء المسلمين على مالا نص فيه ، أفى الممكن عندك أن يجمع علماء الإسلام في موضع واحد ، حتى لا يشد عنهم منهم أحد ، بعد افتراق الصحابة رضي الله عنهم في الأمصار ، أم هذا ممتنع غير ممكن ؟ فإن قال هذا ممكن كابر العيان ، ثم يبين رضي الله عنه افتراق علماء المسلمين في البلاد الإسلامية فبعضهم في اليمن وبعضهم في عمان وبعضهم في البحرين ، وبعضهم في الطائف وبعضهم في مكة ، وبعضهم

قرطبي ، وبعضهم في سائر الجزيرة العربية ثم اتسع الأمر من بعد ذلك فصار من السند إلى مغارب الأندلس ، وسواحل بلاد البربر ومن سواحل اليمن إلى ثغور أرمينية وهكذا ، وإنه من الحق علينا أن نقرر أن الشافعي رضي الله عنه أول من نبه إلى ذلك في كتابه جماع العلم (١) .

٤٣٠ - وأن ابن حزم لا يكتفي ببيان استحالة الإجماع من غير نص لاستحالة الاجتماع ، بل يبين أن الإجماع على غير نص غير ممكن ، لأن تفكير الناس في استخراج العلل لا يمكن أن يتفق ، لاختلاف مناحي تفكيرهم ، ويستعين في بيان ذلك بدراسته النفسية ، والاجتماعية ، فيقول رضي الله عنه :

« إن اليقين قد صح بأن الناس مختلفون في فهم واختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه ، وينفرون عما سواه ، متباينون في ذلك تبايناً شديداً ، متفاوتاً جداً ، فمنهم رقيق القلب يميل إلى الرفق بالناس ، ومنهم قاسى القلب شديد يميل إلى التشدد على الناس ، ومنهم قوى على العمل يجد يميل إلى العزم والصبر والتفرد ، ومنهم ضعيف الطاقة يميل إلى التخفيف ، ومنهم جانح إلى لين العيش يميل إلى الترفيه ، ومنهم مائل إلى الخشونة مجنح إلى الشدة ومنهم معتدل في كل ذلك يميل إلى التوسط ومنهم شديد الغضب يميل إلى شدة الإنكار ، ومنهم حلیم يميل إلى الإغضاء ، ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على إيجاب حكم برأيهم أصلاً . وإنما يجمع ذوو الطبائع المختلفة على ما استووا فيه من الإدراك بحواسهم وعلموه ببراعة عقولهم فقط ، وليست أحكام الشريعة من هذين القسمين ، فبطل أن يصح إجماع على غير توقيف ، وهذا برهان قاطع ضرورى » (٢) .

وهذا ينتهى ابن حزم إلى أنه لا إجماع من غير نص . وهو منطقي في هذه القضية لأن حقيقة الإجماع في نظره لا يمكن أن يتصورها فقيه من غير نص ، بل ما هو أقوى من النص وهو التوقيف والتعليم كما ذكرنا .

(١) راجع الأم ج ٧ ص ٢٥٦

(٢) الأحكام ج ٤ ص ١٢٨

إجماع أهل المدينة

٤٣١ - وإذا كانت حقيقة الإجماع عند ابن حزم ما ذكرنا ، وهى إجماع كل العلماء إجماعاً متواتراً مبنياً على توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم. إذا كان الإجماع هو هذه الحقيقة فإن إجماع بعض الناس لا يعد على هذا النظر ، ولذلك لم يعد ابن حزم إجماع أهل المدينة على أمر إجماعاً لمنافاته لحقيقة الإجماع ، ولم يعتبره حجة في الدين ، لأنه لا حجة إلا النص والإجماع ، والدليل المشتق منهما ، وائس إجماع أهل المدينة من هذا في شيء .

ويبين خطأ الذين يقولون أن إجماع أهل المدينة حجة لفضلها ، ولأن أهلها شهدوا نزول الوحي من وجوه ، فأولاً يبين أن الآثار الواردة بفضل المدينة لا تقتضى أن يكون كل من فيها دائماً فضلاء ، ويأخذ من حالهم في عصره شاهداً فيقول « يغلب على أهلها اليوم الفسق ، بل الكفر من غاية الروافض ، وإنا لله وإنا إليه راجعون » (١) .

ويبين ثانياً أن الذين شهدوا الوحي ، وتلقوا عن نزل إليه الوحي هم الصحابة رضى الله عنهم ، لا من جاء بعدهم من أهل المدينة ، وعن الصحابة أخذ التابعون من أهل كل عصر .

وإن هذا الدليل قد ساقه الإمام الليث بن سعد في رسالته في الرد على مالك رضى الله عنه عندما لاهمه ، إذ خالف أهل المدينة فيما هم عليه (٢) .

ويبين رضى الله عنه أن الخلفاء الذين كانوا بالمدينة ، وهم الثلاثة الأولون أبوبكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، قد بينوا لأهل الأمصار من

(١) النية ص ١٦ .

(٢) راجع رسالة الليث بن سعد في اعلام الموقعين ج ١ ، وتاريخ التشريع الإسلامى .
لأستاذنا المرحوم الحضري ، وكتاب مالك للمؤلف .

رعيهم حكم الدين ، فاستوى أهل المدينة وغيرهم ، ولا يتصور أن يكونوا قد قصرُوا في تعريف الدين لأهل الأمصار غير المدينة ، لأن ذلك التقصير سوء ، قد أعادهم الله سبحانه وتعالى منه .

٤٣٢ - وإن ابن حزم يقرر هنا أمراً قد سبقه الشافعي إلى تقريره ، ومنشؤه الاستقراء والتتبع ، وهو أن أهل المدينة لا يجمعون على أمر إلا إذا كان قد أجمع عليه الصحابة الأولون من قبل ، وإن ذلك يكون موضع إجماع العلماء في غير المدينة ولذلك يقرر تبعاً للشافعي أنه لم يجمع أهل المدينة على أمر إلا إذا كان موضع إجماع العلماء في كل الأمصار ، وأنهم إذا اختلفوا ، فالمسألة موضع خلاف أيضاً عند غيرهم (١) .

ولا يكتفي ابن حزم بذلك ، بل إنه رضى الله عنه يشكك في أقوال هؤلاء الذين يدعون أن عمل أهل المدينة حجة فيدعي عليهم أنهم ما قالوا ذلك إلا ليثبتوا أن مالكا أولى بالاتباع من غيره ، فيقول في ذلك : «إنما قال ذلك قوم من المتأخرين ليتوصلوا بذلك إلى تقليد مالك بن أنس دون علماء المدينة جميعاً ، ولا مبدل لهم إلى مسألة واحدة أجمع عليها جميع فقهاء المدينة المعروفين من الصحابة والتابعين خالفهم فيها سائر الأمصار» .

٤٣٣ - هذا نظر ابن حزم في الإجماع ، وهو في الحقيقة ينتهي إلى النص لأنه أولاً يشترط أن يكون سنده النص ، ولأنه ثانياً لا يتصور إجماعاً إلا أن يكون متواتراً تواتر نقل مقطوع به حتى يصل إلى عهد النبوة ، ولأنه ثالثاً لا يتصوره إلا بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم بقول ، أو فعل ، أو تقرير ، والله سبحانه هو الهادي .

(١) راجع في هذا كتاب الشافعي المؤلف .

٤ - الدليل

٤٣٤ - هذا هو المصدر الرابع من مصادر الاستنباط التي سلكها ابن حزم هو والظاهرية ، وقد ادعى مخالفوهم أنهم أنكروا القياس حجة شرعية ، ولكن تفريع الأحكام اضطربهم لأن يثبتوا ما نفوا ، ويقرروا ما أبعدوا ، وسموه الدليل بدل أن يسموه القياس ، وقد قال الخطيب البغدادي في تاريخ داود الظاهري ذلك ، ولكن الظاهرية لا يعترفون بذلك ، وينفونه ، ويبينون أن الدليل ليس شيئاً خارجاً على النصوص ، وهو في حقيقته ليس زائداً عليها ، وقد ابتدأ ابن حزم في كلامه بالدليل بنى مادعاه أولئك العلماء على الظاهرية ، فقال بلغته العنيفة :

« ظن قوم يجهلون أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع ، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد ، فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ ، ونحن إن شاء الله نبين الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال » .

ثم يبين بعد ذلك أن الدليل هو أمر مأخوذ من الإجماع ، أو النص ، فهو مولد منهما مفهوم بعد من دلالتهما ، وليس حملا عليهما باستخراج علة ، إنما هو أمر يؤخذ من ذاتهما لا بالحمل عليهما ، وهو بهذا يخالف القياس ، لأن القياس أساسه استخراج علة من النص ، ثم إعطاء حكم النص على كل ما تتحقق فيه العلة ، أما الدليل المعتمد على النصوص أو المأخوذ منها فهو قد أخذ من النص نفسه .

٤٣٥ - وإن الدليل المأخوذ من النص يقسمه ابن حزم إلى أقسام سبعة ، نشير إلى كل قسم منها ، ونذكر المثل الذي ساقه ابن حزم له :

والقسم الأول هو أن يكون النص مشتملا على مقدمتين ، وتركت النتيجة ولم ينص عليها ، فيكون استخراج النتيجة من المقدمتين هو الدليل ،

ويضرب لذلك مثلاً وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » فإن هاتين مقدمتين ينتج منهما حتماً أن كل مسكر حرام ، ولا يعتبر تحريم كل مسكر غير المنصوص عليه من أنواع الخمر أخذاً بالقياس بل يعتبره من تطبيق ذلك النص ، وأنه إن لم يصرح بأن كل مسكر حرام ، فهو مفهوم من النص ، لأن النتائج دائماً مطويات في المقدمات . كمن يقول : كل حيوان متحرك بالإرادة ، والإنسان حيوان ، فالإنسان متحرك بالإرادة ، فالنتيجة مطوية تتضمنها المقدمات حتماً ، لذلك كان ذكر المقدمات من غير ذكر النص متضمناً لا محالة الدلالة على النتيجة ، ففهمها يكون من نص المقدمتين لا من أمر خارج عنهما .

ولأن الظاهرية يأخذون بهذا النوع من الدليل ، وهو الذي يكون النص مشتملاً فيه على المقدمات ، ولم تذكر فيه النتيجة قال بعض الفقهاء عنهم أنهم يأخذون بالقياس إذا كانت العلة منصوصاً عليها ، وذلك حق في جملة ، لأن ذلك لا يعتبرونه قياساً بل هو في الحقيقة تطبيق للنص الكلي الذي اشتمل على العلة ، إذ صرح بأن كل ما يدخل في عموم ذلك ينطبق عليه الحكم بالنص لا بالقياس ، وتسمية ذلك قياساً هو موضع النظر .

٤٣٦ - والقسم الثاني من أقسام الدليل المأخوذ من النص تطبيق عموم فعل الشرط مثل قوله « إن ينهوا يغفر لهم ما قد سلف » فإن ذلك الشرط يفهم منه أن كل من ينهى يغفر له الله سبحانه وتعالى سواء أكانوا هم المشركين الذين يتكلم القرآن عنهم أم كان غيرهم ، وهذا أيضاً مفهوم من اللفظ ، ومن تطبيق الحكم على كل الناس ، لأن الناس سواء بالنسبة للأحكام الشرعية ، فهذا أيضاً لا يعد قياساً ولكنه دلالة اللفظ ذاته .

والقسم الثالث - أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ ، مثل قوله تعالى « إن إبراهيم لأواه حلیم » ، فإن الكلام يتضمن حتماً أنه ليس السفیه ، لأن السفه لا يمكن أن يتلاءم مع معنى الحلم ، ومن ذلك قوله

تعالى : « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » مع قوله تعالى : « وبالوالدين إحساناً » فإن ذلك يتضمن أيضاً النهى عن الضرب والنهي عن النهر، وأن يقول لهما أف والأمر بالإحسان معان لاتنلاءم .

ولذلك ادعى بعض العلماء أن الظاهرية يأخذون بالقياس الجلى ، لأن دلالة الأولى من القياس الجلى ولكنهم لا يعتبرون ذلك من القياس فى شىء إنما هى دلالة تضمنها اللفظ فى ذاته .

والقسم الرابع - أن يكون الشىء غير منصوص على حكمه ، فيقال الشىء إما أن يكون حراماً بالنص فيكون حكمه الإثم إن فعل ، وإما أن يكون فرضاً بالنص ، فيكون آثماً إن ترك، وإما أن يكون مباحاً لافرض ولاتحريم، فله أن يفعل وإما أن يترك ، فإذا لم يكن نص بالفرضية . ولا نص بالتحريم فهو مباح .

وهذا القسم فى الحقيقة فى باب الاستصحاب ، وهو أن يكون الشىء على أصل الإباحة المنصوص عليها ، حتى يقوم دليل التحريم أوالفرضية ، وسنعرض لذلك عند الكلام فى الاستصحاب .

٤٣٧ - هذه أقسام أربعة من الدليل الموجود من النصوص ، وهناك ثلاثة أخرى هى أشبه بما يؤخذ من البراهين المنطقية عندبيان وجه دلالتها ، ومن هذه ما سماه قضايا متدرجة ، أى أن الدرجة العليا فوق التالية لها ، وهكذا مثل : أبوبكر أفضل من عمر ، وعمر أفضل من عثمان ، فأبو بكر أفضل من عثمان ، وهذا فى الحقيقة داخل فى القسم الأول من الدليل ، لأنه ذكر المقدمتين ، وترك النتيجة التى تفهم ضمناً من القول .

ومنها أيضاً ما سماه عكس القضايا ، كأن يكون النص هكذا : كل مسكر حرام فيعكس عكساً مستوياً هكذا ، يجعل المحمول موضوعاً ، والموضوع محمولاً فيقال بعض الحرام مسكر ، وإن ذلك أيضاً من الدلالات التى تفهم من النص ذاته .

ومنها أن يكون اللفظ دالا على معنى بالقصد والذات ، ولهذا المعنى لوازم فتفهم هذه اللوازم من اللفظ مثل زيد يكتب . فإن الجملة وضحت الكتابة ولكنها تدل على أن زيدا حى ، أن أصابعه تتحرك ، وأنه سليم إحدى اليدين .

وهكذا ، وإن هذا هو ما يفهم بالإشارة لا بالعبرة ، ويسميه المناطقة الدلالة التضمنية (١) .

ولقد ختم ابن حزم بيان هذه الدلالات اللفظية هي وما سبق القول فيها بقوله : « فهذه هي الأدلة التي نستعملها . وهي معان ومفهومها ، وهي كلها واقعة تحت النص وليست خارجة عنه أصلا ، وجميع هذه الأنواع ، إما تفصيل لجملة ، وإما عبارة ^١ عن معنى واحد ^٢ بالفاظ ^٣ شتى ، كأنه يعبر عنه بلغة أخرى » (٢) .

وإننا نوافق ابن حزم كل الموافقة على أن ما أسماه أدلة من هذه الأقسام كلها هي مفهومة من النص . وليست خارجة عنه إنما هي منه كلها وليست من القياس في شيء إلا على رأى الذين يقولون إن دلالة الأولى من باب القياس فإنه يصبح أن تكون دلالة اللفظ على المعاني المتلائمة من قبيل ذلك ، لكن الحق في هذا أنه من مفهوم اللفظ لا من شيء خارج عنه كما أشرنا في موضعه .!

٤٣٨ - ولكن هذه الدلالات كلها لفظية فلماذا ذكرها في قسم مستقل غير النصوص ، وسماه دليلا ، ما دام يرجع الأمر فيها إلى النصوص أو بالأحرى إلا دلالة النصوص ذاتها ؟

الجواب عن ذلك أن ابن حزم ظاهري ، وقد بينا أن الخاصة التي اختص بها الفقه الظاهري هي أن يؤخذ فيه المعنى من ظاهر النص ، ولا يتأوله ،

(١) أخذنا هذه الأقسام من الإحكام ج ٥ ص ١٠٦ ، ووضحناها بالوازنات .

(٢) ج ٥ ص ١٠٧ .

ولا يخرجها عن ظاهره إلا بنص آخر . وتفهم فيه النصوص على ذلك الوجه سواء كانت نصوصاً تتعلق بالعقائد ، أم كانت نصوصاً تتصل بالفروع فهما سواء في أنه لا يؤخذ المعنى إلا من ظاهر اللفظ ، ولا يسير الباحث إلى تأويل لم يشتق من ظاهر نص آخر »

وإذا كانت النصوص تفهم على ذلك الوجه الظاهر فإنه لا يمكن أن تعد هذه الدلالات من قبيل الدلالة الظاهرة للنص ، فعلى مقتضى ذلك النظر الظاهري كان لابد أن يكون لها تسمية خاصة ، فسموها الدليل لأنها ليست أخذاً بظاهر الألفاظ إنما هي أخذ بما تضمنته دلالاتها من معان لا تظهر بادی الرأي والنظر ، إنما هي أخذ تأمل لأنها في جملتها من لوازم المعاني اللفظية الظاهرة ولكنها تعود على أي حال إلى اللفظ والنص ، وهي مشتقة منه ومتفرعة عليه .

وقد يقول قائل إن القياس أيضاً له ذلك الاعتبار . لأنه حمل على اللفظ ، قد يقول ذلك القول ، ولكن الحقيقة أنهما مفترقان ، لأن القياس حمل على النص وليس من النص في شيء إذ يقضى القياس أن يتحرى عن علة الحكم إما من نص آخر ، أو إجماع على المعنى ، أو من استقراء للمعاني الشرعية المقصودة من النصوص ، فإذا عرفت العلة بأى مسلك من مسالكها ، تعدى الحكم من الأصل المنصوص على الحكم فيه إلى الفرع المقيس ، فليس القياس أخذاً من مفهوم اللفظ ، ولكنه تحميل لمفهومه ، أما الأدلة التي ساقها ابن حزم فهي دلالات لفظية ، وإن لم تكن ظاهرة بادی الرأي من النصوص .

٣٩٤ — هذه أقسام الدليل المأخوذة من النصوص ، أما الدليل المأخوذ من الإجماع ، فقد ذكر ابن حزم أن أقسامه أربعة ، فقال : « أما الدليل المأخوذ من الإجماع ، فهو ينقسم إلى أربعة أقسام ، وهي استصحاب الحال وأقل ما قيل وإجماعهم على ترك قوله ، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء .

ولنشر إلى كل قسم من الأقسام الثلاثة الأخيرة بكلمة تم نقرر من بعد ذلك فصلاً نخصه بالكلام في الاستصحاب عند الظاهرية ، وعند ابن حزم خاصة .

٤٤٠ - ولنبتدى برابعها ، وهو كون حكم المسلمين سواء ، فأساسه أنه إذا كان الحكم قد خوطب به بعض المسلمين فهو حكم لكل المسلمين بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين ، مادامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه ، وأن ذلك ثابت بإجماع المسلمين المنقول ، من عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، فالأحاديث التي ترد في رجال بأعيانهم ، ثم يكون حكمها عاماً ، فقد فهم العموم من التسوية العامة بين المسلمين وقد نقلنا كلام ابن حزم في هذا المقام عند الكلام في العموم والخصوص ، فقد قرر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبعث ليحكم على أهل عصره فقط لكن على كل من يأتي إلى يوم القيامة .

وعلى ذلك يكون الحكم عاماً ، وإن كان اللفظ خاصاً ، وليس ذلك من قبيل أن اللفظ الخاص دال على العموم ، ولكنه جاء من انعقاد الإجماع على عموم الرسالة المحمدية ، وعلى التسوية بين المسلمين جميعاً في الأحكام التكليفية ، فكان عموم الحكم ليس مأخوذاً من النص ، بل هو مأخوذ من ذلك الإجماع . ولذلك سماه الظاهرية دليلاً اشتق من الإجماع .

وقد يقول قائل لماذا لا يقال إن الحكم مأخوذ من ذات الإجماع ، ولا حاجة إلى فرض مصدر ثالث بينهما يسمى الدليل ، ولكن يجاب عن ذلك بأن الحكم المستفاد نفسه ليس هو موضوع الإجماع في القضية ، فقد يكون ذات الحكم وفهمه موضع خلاف ، إذا اعتمد على النص الخاص الوارد فيه ، وكان التعميم المعتمد عليه الحكم قائماً على الإجماع ، وهو أن المسلمين سواء ، فمثلاً حديث رضاع كبير من امرأة وكونه سبباً للتحريم بينها وبينه ، هذا حكمه عام عند الظاهرية فكل رضاعة مستوفية النصاب محرمة سواء أكان الراضع صغيراً أم كان كبيراً ، وأخذ حكم الكبير من

الإجماع على التسوية بين المسلمين في التكاليفات ، وإن كان الحديث وارداً في رضاع سالم الذي اعتبر رضاعه محرماً ، وذلك الحكم موضع خلاف ، ولذلك يكون الحكم معتمداً على الإجماع في قضية عامة مجمع عليها ، وإن لم يكن ذاته موضوع إجماع ، ولذلك اعتبر الدليل في هذا طريقاً من طرق معرفة الأحكام معتمداً على الإجماع .

٤٤١ - هذا هو القسم الرابع من الدليل الذي يعتمد على الإجماع الذي سماه ابن حزم إجماع المسلمين على أن حكم المسلمين سواء ، والقسم الثالث هو إجماع المسلمين على ترك قول هو أن يختلف الناس على أقوال ويجمعوا على ترك قول في الموضوع ، فإن هذا الترك دليل على البطلان ومنشؤه الإجماع الذي يعتبر إجماعاً على تركه ، كما اختلف الصحابة في مسألة ميراث الجدة ، مع الإعطاء أولاً . - ففريق قال إنه يكون كالأب عند فقد الأب ، فيأخذ ما يأخذه الأب ، ويحجب الأشقاء كما حجبه الأب ، وفريق قال إنه يكون معهم كأخ شقيق إن كانوا أشقاء ، وكأخ لأب إن كانوا لأب بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث ، وفريق اعتبره كالأخ إن كانوا عصبية ، وعصبية وحده إن كانوا إناثاً ويأخذ الإناث فرضهن بشرط ألا يقل عن السدس في الحالين ، ولم يقل أحد من الصحابة إنه لا يرث إذا لم يكن أب أو يرث أقل من السدس ، فترك الصحابة بالإجماع لهذا دليل على البطلان ، وعلى أنه لا يجوز ، ويكون ذلك الدليل معتمداً على الإجماع على الترك كما رأيت .

٤٤٢ - ومن الأقسام من الدليل التي تعتمد على الإجماع ما سماه أبو محمد أقل ما قيل ، وقد عقد له فصلاً خاصاً في كتابه الإحكام ، ولقد ساق هذا الموضوع على أنه قول لغيره ، ولكنه جعل الإجماع الذي اعتبر أساسه موضع نظر ، وإليك كلامه :

« ادعى قوم أن هذا (وهو الحكم بأقل ما قيل) نوع من الإجماع لاشك فيه ، قالوا : لأنه قد صح إلزام الله عز وجل لنا باتباع الإجماع والنص ،

حرم علينا القول بلا برهان . فإذا اختلف الناس في شيء ، فأوجب قوم مقداره وذلك نحو التفقات والأروش (١) والديات ، وبعض الزكوات ، وما أشبه ذلك . وأوجب آخرون أكثر من ذلك ، فإنهم قد اتفقوا على إخراج المقدار الأقل كلهم بلا خلاف منهم ، واختلفوا فيما زاد على ذلك الإجماع ، فالإجماع فرض علينا أن نأخذ به ، وأما الزيادة فدعوى من موجبها إن أقام برهاناً من النص أخذنا به ، وألزمناه ، وإن لم يأت بنص فقول مطروح ، وهو مبطل عند الله عز وجل بيقين لاشك فيه ، ونحن محقون في الأخذ بأقل ما قيل عن الله عز وجل بيقين لأنه أمر مجتمع عليه ، والاتفاق من عند الله عز وجل ، ولزوم ما اجتمع عليه فرض لاشك فيه ، والاختلاف ليس من عند الله عز وجل ، قال الله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

هذا كلام ابن حزم قد نسبه إلى قوم من العلماء ، ويظهر أنه يرتضيه بدليل أنه ذكره من أقسام الدليل ، ولكنه يشترط أن يكون الإجماع هو إجماع كل المؤمنين ، أى أن يكون الإجماع الذى يرتضيه ، وهو إجماع الصحابة . ولذا يقول في التعليق على هذا القول : « كان يكون هذا هذا صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام في كل عصر » هذا قوله ، وإنه بلا شك قد كان الصحابة كل أهل الإسلام في عصرهم ، واختلفوا على ثلاثة أقوال ، بثلاثة مقادير ، فأقل المقادير مجمع عليه لا يصار إلى خلافه .

ويجدر التنبيه إلى أن ابن حزم يأخذ بذلك في النصوص ، فإنه يوجب في فهم النصوص أقل ما يدل عليه النص ، ولذا يقول : « وإذا ورد نص بإيجاب عمل ما فأقل ما يقع عليه اسم فاعل لما أمر به يسقط عنه الفرض ، كمن أمر بصدقة ، فبأى شيء تصدق فقد أدى ما أمر به ، ولا يلزمه زيادة لأنها دعوى بلا نص » .

٤٤٣ — هذا هو القسم الذى سماه ابن حزم أقل ما قيل وقد اعتبره .

(١) جمع أرش : وهما يكون من المال عوضاً عن جناية .

من قبيل الاعتماد على الإجماع ، لأن القائل به لم يعتمد على نص قائم بذاته ، ولم يكن في المسألة إجماع ، إنما كان فيها إجماع (إن حصل على شرطه) على الأقل ، فيؤخذ بأقل ما قيل ، باعتباره صادف الإجماع المشرط المتفق عليه ، فإذا كان الصحابة قد اختلفوا في ميراث الجدة على أقوال ثلاثة أو أكثر ، فإن القدر الأقل وهو السدس كان موضوع إجماع منهم فلا يسوغ بحال من الأحوال أن يعطى أقل من السدس وكل قول يؤدي إلى ذلك باطل ، لأنه مخالف للإجماع .

وقد آن لنا أن نتكلم في الاستصحاب وقد اعتبره معتمداً على الإجماع ،

٥ - الاستصحاب

٤٤٤ - الاستصحاب الأصولي بينه الشوكاني ، وهو من نفاة القياس ، فقال : « معناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن الحاضر والمستقبل ، مأخوذ من المصاحبة ، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره ، فيقال : الحكم الفلاني كان فيما مضى ، وكل ما كان فيما مضى ، ولم يظن عدمه ، فهو مظلون البقاء » .

وقال ابن القيم في تعريف الاستصحاب : « إنه استخدام ما كان ثابتاً ، ونفى ما كان منقياً » أي بقاء الحكم القائم نفياً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة ، فالاستدامة لا تحتاج لدليل إيجابي .

هذان تعريفان للاستصحاب ذكرهما فقيهان جاءا بعد ابن حزم بقرون وهما يبينان حقيقة الاستصحاب عند الأصوليين ، وهو في جملته دليل سلبي لا دليل إيجابي عند أولئك الأصوليين ؛ إذ أنه بقاء الأصل على ما هو عليه لعدم الدليل على التغير .

ولأنه سلبي على ذلك النحو قرر الفقهاء أنه آخر ما يرجع إليه عند الفتيا ، فقد جاء في إرشاد الفحول للشوكاني ما قاله الخوارزمي من أنه هو آخر مدار الفتوى ، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس ، فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات ، فإن كان الرد في زواله فالأصل بقاؤه ، وإن كان الرد في ثبوته ، فالأصل عدم بقائه (١) .

٤٤٥ - ولقد لوحظ أن الفقهاء الذين يوسعون نطاق الاستدلال في الفقه لا يعمدون على الاستصحاب كثيراً ، والذين يضيقون نطاق الاستدلال يفتحون الباب للاستصحاب واسعاً ، فالشافعي لأنه لم يعتبر الاستحسان والمصالح المرسله حجة شرعية ، ولم يعتبر من الحجج الشرعية إلا النص والحمل على النص بالقياس فقط - وسع الاستدلال بالاستصحاب. ونهج ابن حنبل منهاجه في ذلك ، والإمام أبو حنيفة ، والإمام مالك ، لأنهما توسعا في الاستدلال بالرأى لم يعتمدا على الاستصحاب كثيراً (١) .

وعمتضى هذا النظر كان لا بد أن يعتمد الظاهرية على الاستصحاب ، لأنهم قيدوا الاستدلال تقييداً شديداً ، ولذلك اتجهوا إليه ، وانتقد ابن حزم الفقهاء الذين ضيقوا نطاقه ، ولكن نراه في التعريف لا يوسعه :

٤٤٦ - فقد عرف الاستصحاب بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل فيهما على التغير . ولذلك يقول في ذلك : « إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما ، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه ، أو لتبدل مكانه ، فعلى مدعى انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي برهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثابتة - على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل ، فإن جاء به صح قوله ، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك ، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه ، لأنه اليقين ، والنقلة دعوى وشرع لم يأذن به الله تعالى فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما (٢) » .

٤٤٧ - وترى من هذا أن الاستصحاب هو بقاء الحكم المبني على النص لا بقاء مجرد الأصل ، فهو مقيد بأن الأصل يجب أن يكون مبنياً على

(١) قد بينا هذا في كتاب « ابن حنبل » فارجع إليه .

(٢) الإحكام ج ٥ ص ٦ .

النص وليس على مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية ، وذلك لأن الأصل عند ابن حزم في الأشياء ليس هو الإباحة الأصلية بل التوقف حتى يرد النص من الشرع أى شرع كان ، ولو كان قبل محمد صلى الله عليه وسلم وأن الناس دائماً مخاطبون بالشرائع .

ولكنه لا يلبث طويلاً في الحكم بالتوقف ، بل يقرر ما يؤدى إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة ، وذلك لأنه يقرر أن آدم كان رسولا من الله لدريته وقد بين الله سبحانه وتعالى له إباحة الأشياء إلا ما حرمها عليه ، ولنترك الكلمة الآن لابن حزم يقرر قوله في ذلك :

« قد كان آدم عليه السلام رسولا في الأرض ، وقال تعالى إذ أنزله في الأرض : « ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » فأباح الله تعالى الأشياء بقوله إنها متاع لنا ، ثم حظر ما شاء ، وكل ذلك بشرع » (١) .

وبذلك ينتهى إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة بهذا النص الشرعى العام فالإباحة الأصلية على هذا ثابتة على الأشياء ، حتى يقوم الدليل على المنع أو الفرضية ، وهى ثابتة بالنص لا بالعقل ، فالفرق الجوهري بين ابن حزم الظاهري ، وبين الذين يقولون إن الأصل في الأشياء الإباحة فرق نظرى ، لأنهم يقولون ذلك بالعقل ، وهو يقول أصلية الإباحة ثابتة بالشرع ، وهو النص العام الذى خاطب به آدم وذريته ، وهو قائم حتى تقوم أدلة المنع أو اللزوم .

وعلى هذا ننهى بأن تعريف ابن حزم للاستصحاب وإن كان قيد بالنص لا يمنع أن يدخل في عمومه أن كل شيء باق على الإباحة بحكم النص العام « ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » إلى أن يحجىء دليل مغير ، وقد صرح ابن حزم بذلك في أقسام الدليل المبني على النص ، فقد ذكرنا أنه ذكر في القسم الرابع الحكم بعد التردد بين الفرضية والتحريم بالإباحة ، فإن

وجود دليل التحريم حكم به وإن لم يجد ووجد دليل الفرضية حكم به فإن لم يكن واحد منهما حكم بالإباحة .

وهذا نقول إنه يقرر بحكم الاستصحاب أن كل شيء على الإباحة الأصلية حتى يوجد دليل النقلة عنها ، وإذا كان الأصل في الأشياء الإباحة حتى يكون دليل ويضيق الدليل بالنص أو الإجماع والدليل المشتق منهما الذي بيناه ، فإن المذهب الظاهري يكون قد فتح باب البقاء بحكم الاستصحاب على مصراعيه ، ويتسع المذهب بذلك ، ولا يكون مضيقاً من كل الوجوه ، كما كان يبدو بادى الرأى ، لأنه يفتح باب الإباحة في أمور كثيرة قد يكون الفقهاء القياسيون مضيقين فيها ، بينما هو يوسع بحكم قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب ، هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب » .

٤٤٨ — وإن ابن حزم يبنى أصل الحكم بالاستصحاب على البدهيات الشرعية المقررة عند أهل الفقه جميعاً ، وأن كل شيء على الثابت له ، حتى يحدث سبب للتغيير فيقول :

« نقول لكل من ادعى النبوة . . عهدناكم غير أنبياء فأنتم على بطلان دعواكم حتى يصبح ما يثبتها ، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلاناً قد حل دمه يردة أو زنى عهدناه بريئاً من كل ذلك فهو على الإسلام حتى يصبح الدليل على ما تدعيه ، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلاناً العدل قد فسق ، أو أن فلاناً الفاسق قد تعدل ، أو أن فلاناً الحى قد مات ، أو أن فلانة قد تزوجها فلان أو أن فلاناً طلق امرأته ، أو أن فلاناً قد زال ملكه عما يملكه ، أو أن فلاناً قد ملك ما لم يملكه ، وهكذا كل شيء — إننا على ما كنا عليه حتى يكون خلافه » (١) .

وهكذا كل شيء يبقى على الأصل ، حتى يحكم بخلافه أو تتغير حاله ،

بأن يتحول من وصف كان له حكم إلى وصف آخر له حكم آخر، فيقرر أنه إذا تبدل الاسم فقد تبدل الحكم بلا شك، كالخمر يتخلل أو يخلل ؛ لأنه إنما حرمت الخمر ، والخل ليس خمرأ ، وكالعذرة تصير تراباً فقد سقط حكمها ، وكلبن الخنزير والخمر والميتات يأكلها الدجاج ويرتضعه الجدى فقد بطل التحريم إذا انتقل اسم الميتة واللبن والخمر. ومن حرم ما لا يقع عليه الاسم الذى جاء به التحريم فلا فرق بينه وبين من أحل بعض ما وقع عليه الاسم الذى جاء به التحريم ، وكلاهما متعدد للحدود الله ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » (١) .

فالحكم يبقى حتى يكون التغيير من النص ، أو يكون التغيير من الحال. نفسه لأنه إن تغير الحال تغير الاسم فدخل في عموم نص آخر إن تغير الحكم بين الاسمين .

٤٤٩ - ويسوق ابن حزم الدليل على وجوب الأخذ بحكم الاستصحاب. فيقول : « البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ويؤمن على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا بهذا الدين ، وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل ، وأن دينه هذا لازم لكل حي ، ولكل من يولد إلى يوم القيامة. في جميع الأرض ، فصيح أنه لا معنى لتبديل الزمان . ولا لتبديل المكان ، ولا لتغير الأحوال (٢) ، حتى يأتي نص بنقله عن حكمه في زمان آخر ، أو مكان آخر ، أو حال أخرى ، وكذلك إن جاء نص بوجوب حكم في زمان ما أو في حال وبين لنا ذلك النص ، فلا يلزم الحكم حينئذ في غير ذلك الزمان. ولا في غير تلك الحال » (٣) .

أى أن العباد في الاستدلال هو النص ، وهو يدور معه وجوداً وعدمأ ،

(١) الإحكام ج ٥ ص ٦

(٢) المراد بتغير الأحوال هو تغير الصور وأحوال الناس فيها لا تحول الشيء في ذاته .

(٣) المصدر المذكور

فإن وجد النص وجد الحكم واستمر . وإن لم يوجد لا يوجد ، وتستمر الحال على حكم النص السابق من شرع محمد صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن من شرع محمد صلى الله عليه وسلم نص ، فهو باق على حكم الشرع المقرر للخليفة بقوله تعالى : « ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » ، وهو الإباحة حتى يوجد دليل الزوم بالكف أو الفعل .

٤٥٠ - وقد أخذ ابن حزم بالاستصحاب في كل أحواله ، فلم يجعله كما جعل الحنفية ، ويقاربهم المالكية - في دائرة الدفع لا الإثبات ، إذ جعلوه صالحاً لبقاء الحقوق المقررة الثابتة ، فلا تزول الحقوق إلا بالدليل ، ولكنهم لم يجعلوا بقاء الحال مثبتاً لحقوق لم تكن ثابتة ، وضربوا لذلك مثلاً بالمفقود ، وهو الذى غاب ولم تعلم حياته ولا موته ، فإن الحنفية قالوا إنه يبقى ماله الذى له على ملكه ، ولا يزول حتى يحكم بموته فيرثه ورثته الموجودون وقت الحكم بموته لا وقت فقده ، ولكنه لا يرث من غيره ، قبل الحكم بموته ، فإذا مات مورث له لا يرثه إذا حكم بموته بعد موت مورثه ، ويعتبر كأنه مات من وقت فقده لا من وقت الحكم بالنسبة لذلك .

وعلى ذلك يقررون أن المفقود يكون حياً بالنسبة لماله الذى يملكه ، أما الأموال الأخرى التى تثول إليه ، فيصبر في حكم الميت من وقت الغياب . ولو كانت المدة بين فقده والحكم بموته أكثر من عشرين سنة ، وهذا معنى قولهم الاستصحاب يصلح حجة للدفع ، ولا يصلح حجة للإثبات ، أى لإثبات حقوق لم تكن ثابتة .

أما الشافعية والحنابلة فيرون أن الاستصحاب يصلح حجة للإثبات والدفع معاً أى يصلح حجة لإبقاء الحقوق الثابتة ويصلح حجة أيضاً لإثبات حقوق جديدة لم تكن ثابتة ما دام سببها قد فرض بقاؤها .

٤٥١ - وابن حزم مع الظاهرية في إعطاء حكم البقاء بالاستصحاب كاملاً لا فرق بين دفع وإثبات .

وإن ابن حزم يبنى على نظرية الاستصحاب هذه ما يأتي :

(١) أن ما يثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله ، فلا يزول بالشك ؛ فمن كان متوضئاً وشك في حدث نقض وضوءه ، قال : يستمر على حكم المتوضئ : ويصلى بوضوئه ، ومن شك في أنه طلق امرأته فلا تطلق ، لأن الزواج قائم بيقين ، فلا يزول إلا بطلاق متيقن مثله ، ومن طلق إحدى نسائه ونسبى من يقصد . ثم شك من التي طلقها — لا يطلقهن جميعاً لا كما قال المالكية .

وقد شدد في النكير على المالكية ، الذين قالوا : إن الشك في نقض الوضوء يوجب الوضوء ، وقالوا : إن الشك فيمن المطلقة من نسائه إذا استيقن أنه نطق بلفظ الطلاق موجهاً إلى إحداهن يوجب وقوع الطلاق عليهن ، وقال في المسألة الثانية مستنكراً عليهم : « ليس من نسائه امرأة تعرف أنه طلقها ، فقد دخلتم فيما أنكرناه على المخالفين من نقل الحكم بالظنون بل وقعوا في الباطل المتيقن ، وتحريم يقين الحلال من باق نسائه اللواتي لم يطلقهن بلا شك ، وتحاييل الحرام المتيقن ، إذا أباحوا الفروج اللواتي لم تطلق للناس ، وازمهم على هذا إذا وجدوا رجلاً قد اختلط بينهم قاتل لا يعرفونه بعينه ، أوزان محصن لا يعرفونه بعينه أن يقتلهم كلهم ، نعم وأن يحملوا السيف على أهل مدينة أيقنوا أن فيها قاتل عمد لا يعرفونه بعينه ، وأن يقطعوا أيدي جميع أهلها إذا أيقنوا أن فيها سارقاً لا يعرفونه بعينه ، وأن يحرموا كل طعام بلد قد أيقنوا أن فيها طعاماً حراماً لا يعرفونه بعينه ، وأن يرجموا كل محصنة ومحصن في الدنيا ، لأن فيهم من زنى بلا شك ، ولزمهم فيمن تصدق بشيء من ماله ، ثم جهل مقداره أن يتصدق بماله كله ، ومثل هذا كثير جداً ، فظهر بطلان هذا القول وفساده بيقين لا شك فيه » (١) .

وإن للمالكية أن يدفعوا اعتراضه في الشك في الوضوء بأنه يوجب الوضوء الجديد ، بما قررنا من أنهم يرون أن استصحاب الحال يوجب البقاء في الأحكام المقررة الثابتة ، أما بقاؤها في إثبات أحكام جديدة فلا يسوغ عند

المالكية في الجملة ، وهنا تراد الصلاة ، وهي بيقين تحتاج إلى وضوء ، والوضوء السابق هناك شك في بقاءه ، ولا تسوغ الصلاة إلا بوضوء لا شك فيه ، لا بوضوء محتمل الوجود وعدم الوجود .

ويدفعون الاعتراض في مسألة الطلاق بأن الأصل في الأبضاع هو التحريم حتى يوجد مسوغ لحلها . وبالشك في كل واحدة مع استيقان الطلاق يكون بقاء النكاح في كل واحدة محل شك ، فلا تحل لأن الحرام المستيقن لا يزول إلا بنكاح مستيقن ، ولكن هذا لا يدفع اعتراض ابن حزم لأن كل واحدة كان ثابتاً نكاحها بيقين ، فلا يزول إلا بيقين مثله ، ولأننا لو فرقنا بينهما وبينه ، فبعضهن كما قال ابن حزم ستكون حلاً للأزواج مع الشك في بقاء الزوجية ، فإذا كان المالكية قد احتاطوا في الحل بالنسبة للمطلق ، فلم يحتاطوا في الحل بالنسبة للزواج اللاحق ، اللهم إلا إذا قالوا يطلقن ولا يجوز زواجهن ، ولم يقل ذلك أحد ، وليس من المعقول أن يقال هـ

واللوازم التي ذكر ابن حزم ، وأوردها على المالكية من أنه يلزمهم أنه إن ساغ طلاقهن أن يباح قتل كل من اختلط بهن قاتل غير معروف . . . إلخ ما ذكرناه هذه اللوازم لا تلزم المالكية في قولهم لأن الباعث على الطلاق بالنسبة لمن جميعاً هو الاحتياط ، والاحتياط في أمر لا يقتضي إباحة أمور أخرى لا تحل إلا بيقين وتسقط بالشبهة ، فليس الطلاق كالقتل قصاصاً وإقامة الحد في الزنى ، لأن هذه أمور لا تصح مع الشبهة ، فلا تثبت إلا بيقين لا شبهة فيه أما الطلاق فيقع مع الشبهة ؛ بل ربما كان الاحتياط يثبتته مع الشك .

والخلاصة أن بعض ما قرره وارد ، وبعض ما اعتبره لازماً لقولهم ليس بلام .

٤٥٢ - (ب) وإن مما يبينه ابن حزم على الاستصحاب ، أن ما يثبت حله لا يزول الحل إلا بدليل أو بأمر يغير ذاته ، ومن ذلك أن النجاسة إذا

وقعت في ماء أو أى سائل طاهر لا ينجس إلا إذا غيرت وصفه فإن لم يغيره فلا ينجس الماء ، ويقول في ذلك :-

« كل شئ مائع من ماء ، أو زيت ، أو سمن ، أو ماء ورد ، أو غسل ، أو ورق ، أو طيب ، أو غير ذلك أى شئ كان إذا وقعت فيه نجاسة ، أو شئ حرام يجب اجتنابه ، أو ميتة ، فإن لم يغير ذلك لون ما وقع فيه أو طعمه أو ريحه فذلك المائع حلال أكله وشربه واستعماله - إن كان قبل ذلك كذلك - والوضوء حلال بذلك الماء والتطهر به في الغسل أيضاً كذلك ، وببيع ما كان جائزاً مبيعه قبل ذلك حلال ولا معنى لتبين أمره ، إلا أن البائل في الماء الراكد الذى لا يجري حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاعتسال به لفرض أو لغيره ، وحكمه التيمم إن لم يجد غيره وذلك الماء حلال شرهه تله ولغيره » (١).

وهكذا نجده لا يحكم بنجاسة الماء الذى تقع فيه نجاسة إلا بأحد أمرين : إما بتغير لونه أو وصفه أو ريحه ، وإما بنص وارد ، كما ورد النص في المساء ، فإن النص ورد بمنع بول الشخص في المساء الراكد ، والترضى منه يعد البول فيه .

ولابن حزم في النجاسة غرائب بناها على أصوله . وقد نشير إليها .

٤٥٣ - (ج) ومما نبى على الاستصحاب ما قرره في العقود من أنه لا إلزام إلا بنص ، فكل عقد أو شرط لا يثبت فيه نص باسمه وبالزمانه لا يلزم به العاقد لأن الأصل أنه لا إلزام ، فلا حق لأحد العاقدين قبل الآخر إلا إذا كان مستمداً من الشارع ، فهو الملزوم ، وهو الذى يثبت الحقوق التى لكل واحد من العاقدين على صاحبه ، والأصل هو البراءة من هذه الالتزامات ، فبمقتضى استصحاب الحال يجب بقاء هذا الأصل حتى يجرى النص الشرعى المسوغ للخروج عن ذلك ، وإذا قيل لابن حزم إن الإلزام في العقود بالتزام الشخص ، فبالتزامه خرج من البراءة الأصلية ، يقول إن

التزامه نفسه لا يعد دليلاً للإلزام ولا مثبتاً له ، لأن التزام نتائج العقود كالإلزام العبادات لا تثبت عبادة ، فمن التزم صلاة سادسة لا تجب عليه وكذلك من التزم بعقد أو شرط غير ما ألزم الشارع في هذا العقد فهو كمن التزم عبادة زائدة ، لا يمكن أن تفرض عليه بالتزامه ويقول في ذلك :

« ونسألهم عن التزم صلاة سادسة أو حجاً إلى غير مكة ؛ أو في غير أشهر الحج ، وكل هذه الوجوه تعد لحدود الله ، وخروج عن الدين والمفرق بين شيء من ذلك قائل في الدين بالباطل نعوذ بالله من ذلك »^(١) .

٤٥٤ - هذا هو الاستصحاب ، نجد ابن حزم قد ضيق به في بعض الأحوال كما رأيناه إذا أداه كلامه فيه إلى أن كل شرط باطل إلا إذا قام دليل من الشارع بالنص على الإلزام به ، أو كان لإجماع عليه ، فإن لم يكن فلا إلزام ، وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ، ولو كان مائة شرط ، وأن كل مسلم على البراءة الأصلية من الإلزام حتى يجيء النص بالإلزام بما التزم من عقد أو شرط .

ولكن الاستصحاب قد فتح الباب للاجتهاد في مواضع كثيرة ، وكان من طرق التوسيع ولم يكن من أسباب التضيق ، بل إنه ليذهب بهذا الاستصحاب إلى أحكام ما كان ليتصور أن يصل إليها كحكمه بأن سؤر الحيوانات كلها حتى الخنزير طاهر ولا يخلص من سؤر حيوان إلا الكلب ، فإنه وحده الذي يوجب سبغاً لإحداهن بالتراب الطاهر ، وإنه ليذهب إلى أن الماء المستعمل في الوضوء أو الغسل يصبح أن يستعمل مرة وأخرى وثالثة ، لأنه طاهر مطهر بحكم الأصل ، ولم يجيء دليل على أنه خرج عن هذا الأصل ، وإن الاستصحاب قد فتح الباب في كثير من الأحكام كما سنعرض لذلك عند دراسة بعض نماذج من الفروع الفقهية .

٤٥٥ - هذه هي الأدلة التي اعتمد عليها ابن حزم مع الظاهرية في

(١) الإحكام في أصول الأحكام ج ٥ ص ١٤

استنباطه والنتائج التي وصل إليها ، وهي كما ترى النص والاجماع ، وقد ولد
عنهما ما سماه الدليل ، وهو بلا شك ليس في أي جزء من أجزائه قياساً حتى
دلالة الأولى اعتبرها من القياس ، وهي ما يسميه علماء الأصول دلالة النص
أو فحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة ٥

والآن نتكلم في نظره إلى الأدلة التي ساقها الفقهاء واعتمدوا عليها في
الاستنباط إذ أنه لم يعتمد عليها ابن حزم بل قندها ، وحاربها ، واعتبر الأخذ
بها أخذاً في الدين بالرأى ، والرأى ليس من الشرع ، إنما الشرع كتاب
وسنة ، واجماع متصل بالكتاب والسنة ، ولنتكلم في ذلك ٥

الاجتهاد بالرأى فى الفقه

عند ابن حزم

٤٥٦ - يرى ابن حزم أنه لا رأى فى الدين ، فليس لأحد أن يجتهد برأيه ، ويدعى أن ذلك حكم الله تعالى ، وأن ما يصل إليه برأيه هو حكمه هو وليس حكم الله تعالى ، وليس لأحد أن يتحدث عن الله غير رسول من عند الله ؛ ومن قال فى الدين برأيه فهو عند ابن حزم مفتى على الله ، قد كذب عليه .

ولذا كان ابن حزم يبنى الاجتهاد بالرأى ، فقد سد باب الاستنباط بالقياس والاستحسان . والمصالح المرسلة وسد الذرائع ثم سد باب التفكير فى النصوص عنده لاستخراج عللها ، فسد التعليل لأن التعليل هو أساس الرأى ، فالنصوص عنده كلها تعبدية لا يخرج من ظواهرها حتى مفهوم المخالفة لا يأخذ به ، فهو لا يأخذ إلا بالنصوص ، ولا يأخذ من النصوص إلا ظاهرها لا يعدوه .

ولذا كان ابن حزم يرد المصادر الفقهية كلها غير الكتاب والسنة والإجماع فى الحدود الضيقة التى رسمها ، فإن ذلك أساسه نى الرأى فى الدين جملة . ولنبين أولاً عماده فى نى الرأى فى الدين ، ثم بعد ذلك نبين إبطاله للقياس والاستحسان ومبدأ المصالح ، وسد الذرائع .

٤٥٧ - يقرر ابن حزم إبطال الرأى فى كلمة موجزة نافية : لا يحل لأحد الحكم بالرأى^(١) ويسوق الأدلة على ذلك ، وهى من القرآن ومن السنة ومن أقوال الصحابة ، ليلزم بها الذين يأخذون بأقوال الصحابة .

أما القرآن فقوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شئ » فإن هذا

النص الكريم يدل على أن القرآن فيه بيان الشريعة كلها ، وليس لأحد أن يزيد على ما فيه ، ولقد قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » وإن هذه الآية تحصر المصادر للشرعية وهي الكتاب والسنة والإجماع ، وعند الاختلاف لا يرجع إلا إلى الكتاب والسنة ، ولا يرجع إلى شئ سواهما ، فلو كان للرأى مساغ أو مجال لنص عليه .

وأما الدليل من السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ينزع العلم من صدور الرجال ، ولكن ينزع العلم بموت العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فأفتوا بالرأى فضلوا وأضلوا » فالرأى هو سبيل الضلال ، ولا يكون إلا بعد أن ينزع علم الكتاب والسنة من القلوب ، وقد روى مع هذا الحديث قول عبد الله بن عمرو بن العاص في معناه : « لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى نشأ فيهم أبناء سبأيا الأمم ، فحكموا بالرأى فضلوا وأضلوا » (١) .

وأما أقوال الصحابة التي أراد أن يلزم بها الذين نهجوا منهاج الرأى ، سواء منهم من اقتصر على القياس لا يعدوه ، وهو الشافعى ، ومنهم من قد وسعوا فيه بالقياس وغيره — فإنه يروى في هذا طائفة كبيرة من أقوالهم وأخبارهم ، ومن هذا قول عمر رضى الله عنه : « اتهموا رأيكم في دينكم » وقوله رضى الله عنه : « إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السن » . وقوله رضى الله عنه : « يا أيها الناس إن الرأى إنما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم مصيباً لأن الله عز وجل كان يريه ، وإنما هو منا الظن والتكلف » (١) .

ومن ذلك قول أبي بكر الصديق : « أى أرض تقلنى ، وأى سماء تظلىنى إذا قلت في كتاب الله برأى أو بما لا أعلم » .

ومن ذلك قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه : « لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخيف أولى بالمسح من أعلاه ، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخفين » (١) .
وهكذا يسترسل في سوق النصوص من أقوال الصحابة :

وإن العلماء يفرضون تلك النصوص ، إنما هي في الإفتاء بالرأى في موضع النص . وإن الإخبار عن أولئك الذين نسب إليهم هذا حيث لا يوجد نص — كثيرة في اجتهادهم بالرأى ، واعتمادهم الفتيا به ، بل إن بعض ما ساقه ليس حجة له ، فلأن اتهام علي للرأى في موضع المسح على الخفين لمعارضته للنص ، وإن العلماء قد اتفقوا على أنه لا رأى في موضع النص ؛ إنما الرأى موضعه حيث لا نص .

٤٥٨ — وإن ابن حزم لا يقف عند ما ساقه من نصوص ، بل وأنه يتجاوز موقف الاستدلال لدعواه إلى الهجوم على أدلة جمهور الفقهاء في استدلالهم على الرأى ، وإن عماد الاستدلال للرأى أو القياس من النصوص ثلاثة :

أولها — نصوص قرآن مثل قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » .
وثانيها — قول معاذ لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لم يجد في كتاب الله ولا سنة رسوله ما يقضى به ، فقد قال : أجتهد رأيي ، وإقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم له في ذلك .
وثالثها — قول سيدنا عمر في كتابه لأبي موسى الأشعري : « واعرف الأشياء والأمثال ، ثم قس الأمور بعضها ببعض » .

أما النصوص القرآنية ، فلأنها ليست صريحة ككل الصراحة في إثبات جواز الاجتهاد بالرأى فقد استطاع أن يدخل النظر في الاستدلال بها .

(١) راجع هذه النصوص في التبذ ص ٤١ ، والإحكام في أصول الأحكام ج ٦ ص ٤١ ، ٤٢ .

بقى ذلك الأثران المشهوران في كتب الفقه ، وهما صريحان في إثبات الاجتهاد بالرأى ، فإذا يقول فيهما ابن حزم ؟ لقد كان جريئاً جرأة غريبة في إنكارهما ثم في تأويل أولهما على فرض صحته تأويلاً يخرج عن ظاهره ، وبذلك يخرج ابن حزم عن منهجه الظاهري في سبيل التعصب لمذهبه الظاهري .

٤٥٩ - يقول إن حديث معاذ غير صحيح ، وإليك الحديث كما نصت عليه صحاح السنة : عن عمرو بن الحارث عن جماعة من أصحاب معاذ بجمص أنه لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً إلى اليمن قال : « يا معاذ بم نقضى ؟ قال : أقضى بما في كتاب الله قال : فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ؟ قال : أقضى بما قضى به نبي الله صلى الله عليه وسلم قال : فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ، ولم يقض به نبيه ؟ قال : أقضى بما قضى به الصالحون . قال : فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ، ولم يقض به نبيه ، ولا قضى به الصالحون ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، وفي رواية « أوأم الحق جهلى » وفي رواية لم يأت ذكر الصالحين .

هذا هو الحديث ، ولقد قال فيه ابن حزم ما نصه : وأما خبر معاذ فلا يحل الاحتجاج به لسقوطه : وذلك أنه لم يروقط إلا من طريق الحارث ابن عمرو ، وهو مجهول لا يدرى أحد من هو^(١) .

ولا يكتفى ابن حزم بادعاء السقوط بهذا اللفظ العنيف ، بل إنه يفرض الصحة فيؤول الحديث بأحد تأويلين ، (أولهما) : أن المراد المشاورة لتعرف السنة ويروى في ذلك قول سفيان بن عيينة : « اجتهد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول برأيه » وعندى أن ذلك لا يدل عليه ظاهر اللفظ . بل لا يتفق مع سياقه ، لأن المشاورة تحقق فيما يقضى به الصالحون ، لا في قوله : أجتهد رأيي ، إذ أن صريحها وسياقها يدلان على الاعتماد على رأيه الذي يبذل فيه أقصى جهده .

(التأويل الثاني) : ما ذكره بقوله : « ثم لوصح لكان معنى قوله : أجتهد رأيي إنما معناه : أستنفذ جهدي ، حتى أرى الحق في القرآن والسنة ، ولا أزال أطلب ذلك أبداً .

وترى من هذا أن إمام الظاهرية يؤول الكلام تأويلاً يخرج به عن كل ظاهر ، بل هو مناقض كل المناقضة للسياق نفسه لأن مؤدى الكلام أنه لم يجد في السنة والكتاب شيئاً في قضيته المعروضة بعد ذلك الجهد وهل يستمر في بذل الجهد حتى يصل ، ولو أدى الأمر إلى ترك الفصل في القضية مسنين ، لتضيق الحقوق أو تهمل في أثنائها ، ثم إذا كان المراد بذلك أقصى الجهد للبحث عن السنة فما قيمة كلمة : رأيي ، في أجتهد رأيي ، لا يكون لها معنى إلا إذا كان اعتمادها على تفكيره وعلى ضوء نظره الخاص في الأمر .

٤٦٠ - ولا ننسى أنه طعن في صحة الحديث ، لأنه روى من طريق الحارث بن عمرو ، وهو مجهول عنده لا يدري من هو ، فهل طعنه هذا على أساس سليم ؟ إن الحديث قد اشتهر واستفاض وتلقاه كل العلماء بالقبول فهل لهم سند يعتمدون عليه ؟

وقد أجاب عن اعتراض ابن حزم ومن سبقوه بهذا القول علماء الأصول من فقهاء الرأي ، فقد قال أبو بكر الرازي المشهور بالخصاص في كتابه (الفصول) « إن قيل (أى في حديث معاذ) إنما رواه عن قوم مجهولين من أصحاب معاذ قيل : لا يضره ذلك ؛ لأن إضافة ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ توجب تأكيدهم لأنهم لا ينسبون إليهم ، وهم من أصحابه ، إلا وهم ثقات مقيدون الرواية عنه ومن جهة أخرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول ، واستفاض واشتهر عندهم من غير تكبير من أحد منهم على روايته ولا رد له » (١) .

وقد قال الخطيب البغدادي في كتابه (الفقه والمتفقه) : « وقول الحارث ابن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ يدل على شهرة الحديث وكثرة روايته

(١) هامش النية لصديقنا المرحوم الإمام الكوثري ص ٤١ .

وقد عرف فضل معاذ وزهده ، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح ، وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة . على أن أهل العلم قد قبلوه . واحتجوا به ، فوقفنا بذلك على صحته عندهم ^(١) .

وقال أبو بكر بن العربي في كتابه (العارضة) : « اختلف الناس في هذا الحديث . فمنهم من قال لا يصح ، ومنهم من قال هو صحيح ، والذي أومن به القول بصحته ، فإنه حديث مشهور يرويه شعبة بن الحجاج ، رواه عنه جماعة من الفقهاء والأئمة ، منهم يحيى بن سعيد ، وعبد الله ابن المبارك ، وأبو داود الطيالسي ، والحارث بن عمرو الهذلي الذي يرويه عنه ، وإن لم يعرف إلا برواية هذا الحديث فكفى رواية شعبة عنه ، وغاية حظه في مرتبته أن يكون من الأفراد ، ولا يقدح ذلك فيه ، وليس أحد من أصحاب معاذ مجهولا ، ويجوز أن يكون في الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة ، ولا يدخله ذلك في حيز الجهالة . إنما يدخل في المجهولات إذا كان الراوى واحداً ، فيقال حدثني رجل حدثني إنسان . ولا يكون الرجل للرجل صاحباً ، حتى يكون له به اختصاص ، فكيف وقد زيد تعريفاً أن أضيفوا إلى بلد (وهى حمص) وقد خرج البخارى الذى شدد في الصيحة حديث عروة البارقي (سمعت الحى يتحدثون عن عروة) ^(٢) .

٤٦١ — والخلاصة أن الطعن الموجه للحديث من ناحيتين — أحدهما — أن راويه هو الحارث بن عمرو ، وهو مجهول ، وقد رواه عن مجهولين غير معروفين بأسمائهم ، عن أصحاب لمعاذ من حمص ، وقد أجيب عن الأول بأن الذى روى عن الحارث هذا هو شعبة بن الحجاج ، وهو فى ذاته ثقة ولا يمكن أن يروى مثله إلا عن ثقة مثله ، فحسب الحارث تركية له أن الذى روى عنه شعبة ، وكونه مجهولاً لنا لا يقتضى أن يكون مجهولاً

(١) المصدر المذكور .

(٢) المصدر المذكور .

تكرأوى عنه فروايتة عنه شهادة مزكية له ، وأما الذين روى عنهم الحارث هذا فليسوا مجهولين إنما هم جماعة من أصحاب معاذ بجمص ، وهم أهل القبول لأنهم أصحاب معاذ ولا يمكن أن يكون صحابة هذا الصحابي الورع الزاهد من أهل المعاصي أو الكذابين الذين ليسوا ثقة في ذات أنفسهم ، حتى يتهموا بالكذب على معاذ ورسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن ترك أسمائهم لأنهم كثيرون ، فللاختصار امتنع عن ذكر أسمائهم وإن البخاري عقد قبل الأحاديث على ذلك النحو .

وفوق هذا فإن الحديث قد روى من طريق آخر بسند متصل وبأسماء معروفة غير مجهولة ، وأصحابها من الثقات غير المجهولين ، وقد ذكر ذلك السند الخطيب البغدادي فيما نقلنا عنه من قول :

وفوق ذلك قد تلقى الحديث العلماء ، بالقبول ، فلا مجال للشك فيه ، وبأقل منه يحتج ابن حزم ويشدد النكير على من لا يأخذ بما اشتمل عليه ، وقد قبل حديث (لا وصية لوارث) مع أنه مرسل ، والمرسل عنده غير مقبول ، وقبله مع ذلك لأن العلماء من التابعين ومن تبعهم تلقوه بالقبول .

وقد أطلنا القول في هذا الحديث ، لأنه عماد الاستدلال للرأى وكل شعب الفقه المبني على الرأى .

٤٦٢ — ننقل إلى إنكاره لأمر آخر وهو رسالة سيدنا عمر في القضاء إلى أبي موسى الأشعري فقد أنكر ابن حزم هذه الرسالة التي كان فيها الدعوة إلى القياس الصريح الذي لا شبهة فيه ، ولقد قال في إنكاره لها :

« هذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه ، أو ممن هو مثله في السقوط » (١) ،

ولو أن رواية تلك الرسالة عن هذا الطريق فقط لكان لكلامه بعض الوجوه ولكن هذه الرسالة رويته عن غير طريق عبد الملك هذا ، فقد رواها الإمام أحمد رضي الله عنه عن غير هذا الطريق ، فما كان لابن حزم

أن يحصر الرواية في هذا الطريق ، ولو قال لا نعلم لكان لكلامه مساغ ، ولكن تعصبه ضد الرأي يجعله ينزلق ذلك الانزلاق ، وهو عالم السنة الحافظ المطلع ، وفوق ذلك فإن عبد الملك هذا ليس ساقطاً بلا خلاف ، وليس أبوه أسقط - منه كما عبر هو ، بل إنه مزكى من بعض علماء الحديث كما هو مرجح ، ومن اعتبره بعض الرواة أهل الخبرة صالحاً لا يعد ساقطاً بلا خلاف .

وإنه إذا كان ذلك الكتاب المروى عن عمر قد روى بسند من الثقات فليس لنا إلا أن نقبله ، وإنه يدل على أن عمر ، ومكانه من الدين من نعلم ، قد أباح بل أوجب الأخذ بالقياس إن لم يكن نص ، ولا إجماع في المسألة التي يقضى فيها القاضي ، وإذا كان عمر رضى لنفسه ذلك فليس ضالاً من يرضى اجتهاده ما رضى به عمر ، على أن الأخذ بالرأي في الدين عند عدم وجود نص أمر قد روى عن علية الصحابه ، ومن ذلك ما رواه ابن حزم نفسه عن أبي بكر إذ قال : « لم يكن أحد من يعد النبي أهيب لما لا يعلم بعد أبي بكر من عمر وأن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله تعالى منها أصلاً ، ولا في السنة أثراً فاجتهده رأيه » ثم قال : « هذا رأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله عز وجل ، وإن يكن خطأ فمني وأستغفر الله تعالى (١) .

ولقد روى مثل ذلك النص عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، وإنه بصريحه يدل على أنه كان هذان الصحابييان الجليلان يأخذان بالرأي « ولا يسمى ضالاً من نهج نهجهما » بل الضال حينئذ من يحكم على فعلهما بأنه ضلال .

٤٦٣ - وإن الأدلة التي ساقها ابن حزم لإثبات منع الرأي لا تنتج أن الرأي باطل كله .

(١) الإحكام ج ٦ ص ٥٠

فقوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » لا ينافي الرأي لسببين :
(أولهما) أن ما في القرآن أحكام كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة ،
ومعرفة هذه الجزئيات بالرأى لا محالة ، فالحقول هي التي تستطيع أن تدرج
تحت نصوص القرآن أحكام الجزئيات في الحوادث التي تجد في كل زمان ،
وإن ذلك بلا شك رأى عماده النصوص القرآنية ذاتها .

(وثانيهما) أن فقهاء الرأي الذي أخذوا به في أوسع مداه ،
فأخذوا بالقياس والاستحسان والمصالح والمفاسد ، يبنون ما يقولون على
نصوص القرآن والسنة ، فالقياس ليس إلا حملا على النص ، والاستحسان
والمصالح المرسلة والمفاسد قواعد كلية ، فهت من مجموع نصوص
الشريعة ، ومن مصادرها ومواردها ومن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم
فهم إذ يطبقون تلك القواعد تطبيقا سليما يخضعون للكتاب الكريم وينفذون
أحكامه ، وعلى ذلك فلا منافاة بين الاجتهاد بالرأى ، وقوله تعالى :
« ما فرطنا في الكتاب من شيء » .

ومثل ذلك قوله تعالى : « يأيا الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولى الأمر منكم » فلأنها لا تدل على منع الرأى في غير المنصوص عليه ،
بل تدل على وجوب الرجوع إليهما في المنصوص عليه باتباع النص ، وفي
غير المنصوص عليه بتدبرهما ، واستخراج القواعد العامة منهما وتطبيقها
وذلك هو الرأى الفقهي المستقيم .

وعلى ذلك يكون الرأى المستقيم هو من تدبر القرآن الذي دعا إليه
قوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافاً كثيراً » وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه
إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولولا فضل
الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا .

فالتدبر مطلوب ، والاستنباط من النصوص مطلوب ، وإن الرأى في
ظل الكتاب والسنة والأخذ من قواعدهما المقررة هو من الاستنباط الذي
يقوم به أولو الأمر وهم العلماء الذين يجيدون ذلك .

وإن الأحاديث الواردة في منع الرأى ليست صريحة في النهي مطلقا ،

فحديث « لا ينزع العلم من صدور الرجال . . . » فيه ذم الرأى الذى لا يكون مستمداً من النصوص ، ولا مبنيًا عليها ، أما المستمد منها فهو حكم مستمد من القرآن والسنة ولا يكون ضلالاً ،

٤٦٤ - وإن هذا يوجب أن نتكلم فى الرأى المنهى عنه والرأى السائغ فقد وجدنا طائفة من الصحابة أخذت بالرأى ، وأثر عن هذه الطائفة ذاتها النهى عن ذم الذين يسرون وراء الرأى ، ولقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر الرأى من بعض الصحابة وضم الرأى فلا بد أن يكون الإقرار والنهى غير واردين على موضع واحد بل لابد أن يختلف الموضعان وإن الذى يبدو بادى الرأى هو أن الرأى الذى أقره كبار الصحابة مثل أبى بكر وعمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم هو الرأى المستمد من نصوص القرآن والسنة بالحمل عليهما بالقياس أو الأخذ من قواعدهما العامة بالأخذ بالمصالح ، أو الاستحسان أو الذرائع ، بشرط ألا يكون ثمة نص فى الموضوع ، هذا هو الرأى الممدوح وهو ضرورة فقهية يجب الاتجاه إليها وهى لا تخرج عن النصوص بل تعمها فى مجموعها ، لافى نص بخصوصه .

أما موضوع النهى فهو نوعان من الرأى (أحدهما) : رأى لا يعتمد على النصوص ولا على القواعد العامة المستنبطة من مجموع النصوص ، بل يعتمد على مجرد الهوى أو الاستحسان العقلى غير المعتمد على الشريعة فى نص منها بعينه يقيس فيه الفرع على الأصل ، ولا معتمد على مجموع القواعد التى تضافرت بجمعة على إقرارها .

(والنوع الثانى) من الرأى المنهى عنه الرأى الذى يكون مخالفاً لنص فإنه لا رأى فى موضع النص ، إنما الرأى ضرورة فقهية نلجأ إليها عندما يعوزنا النص ونطلبه فلا نجد نصاً صريحاً ، فنحاول حينئذ القياس على أحكام النصوص ، أو تطبيق القواعد العامة المقررة .

٤٦٥ - هذا تخرج ما قاله العلماء توفيقاً بين النصوص المثورة عن الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم ، لكن ابن حزم لا يرتضى ذلك التوفيق لأنه يرى نوى الرأى نفيًا مطلقاً ويقول فى ذلك التوفيق :

« قال خصومنا : إنما ذموا الرأى الذى يحكم به على غير أصل ، وأما

الذى حكموا به فهو الرأى المردود إلى ما يشبهه من قرآن أو سنة ، فقلنا لهم هذه دعوى منكم فإن وجدتم عن أحد منهم تصحيحها فلكم مقال ، وإلا فقد كذبتم عليهم فنظرنا فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح تدل على الفرق بين رأى مأخوذ عن شبه لما فى القرآن والسنة وبين غيره من الآراء (١) .

هذا نظر ابن حزم ، فهو يرى أن النهى عام يشمل الرأى المعتمد على النصوص والرأى الذى لا يعتمد عليها أو يخالفها ويستدل على ذلك بأنه لم يرد تخصيص منهم وإن التخصيص يكون بنص عنهم .

ولكن أينكر أن أبا بكر أخذ برأيه ، وقال : إن يكن صوابا فمن الله عز وجل وإن يكن خطأ فمضى وأستغفر الله ، وأليس هذا أخذاً بالرأى . ولقد قال مثل ذلك ابن مسعود ، وآراء عمر رضى الله عنه كثيرة مشهورة لأن الله سبحانه وتعالى ابتلاه بكثرة الحوادث التى سببها الفتح : فكان لا بد أن يجتهد رأيه ، إن لم يسعفه النص الصريح ، حملة على بعض ما يشبه موضوعه .

ولأنه إذا كان أخذ الصحابة بالرأى أمراً لا شك فيه وكان منهم عنه أمراً لا شك فيه ، فعلينا إما أن نهمل النوعين من الأخبار ، ولا نلتفت إليهما ، وذلك غير معقول فلا نكذب الأخبار لمجرد تعارضها ، إنما يكون الترجيح بينها أو التوفيق ، وإما أن نعمل بأحد النوعين من غير حجة مرجحة كما عمل هو ، وذلك غير معقول أيضاً لأنه لا ترجيح من غير مرجحة ، وإما أن نوفق بينهما ، وذلك التوفيق هو الأهدى سبيلاً ، وهو المنطق المعقول ، وهو الأمر الذى يرجع إلى بديهيات العقل التى سماها علم النفس ، وهو علم ضرورى لا يحتاج إلى برهان .

٤٦٦ - وإذا كان ابن حزم قد ترك الرأى تركاً تاماً ، ولم يعتمد على قياس ، أو امتحان ، أو مصالح ، فماذا يصنع إذا لم يسعفه النص ، وإن ما لا يسعفه النص الصريح الظاهر ليس قليلاً ؟ إنه يقول : إنه يبقى على الأصل حتى يوجد دليل آخر من النصوص لغيره وهو ما يسمى باستصحاب

الحال ، وقد اختار ذلك ، واعتبره أهلى وأقرب إلى الدين من الاجتهاد بالرأى إذا لم يسعف النص الصريح وأمكن الحمل على أصل من الأصول المنصوص عليها ، أو المقررة الثابتة بالإجماع ٥

وعندى أن الاجتهاد بالرأى فى هذه الحال أولى ، لأن المنطق يوجب ، إذ أن المثليين لهما حكم واحد ، فما يثبت لأحد المثليين يثبت للآخر ، فإن تحققت المشابهة بين الأصل والفرع فإنه يجب أن يكون الحكم واحداً ، وإن ذلك من البدهيات العقلية المقررة الثابتة ، فإن قانون التساوى بين الأشياء يوجب أن يكون حكمها واحداً وإن ذلك من بدهيات العقول التى لا تختلف فيها ، وإن ذلك أولى - بلا شك - من الاعتماد على مجرد الاستصحاب ، إن البحث عن تعرف الحكم أولى ، وهو منهاج السلف الصالح .

ولقد أدى استمساكه بالنصوص وظواهرها إلى غرائب ، حتى إنه ليقول : إن سؤر الخنزير طاهر بينما سور الكلب يجعل الإناء الذى لعق فيه يوجب غسله سبعاً لإحداً من التراب ، وإن ذلك لغريب كل الغريبة ، لأن النص ورد فى الكلب ، فبقى سؤر الخنزير على أصل النص ^(١) ، ويرى أن بول الحيوان ولو كان كلباً ، أو خنزيراً طاهر لا ينجس الماء ، وينجس ببول الإنسان فلا يجوز الوضوء منه ، وهذه إحدى غرائب الظاهرية ^(٢) .

وإن ذلك كله لأنهم وقفوا عند النص ، وقررو أنه إذا لم يكن نص ، فإن الحكم على أصل الحل بمقتضى استصحاب الحال ، ولا شك أن اجتهاداً بالرأى يجمع الأشياء المتماثلة فى حكم واحد أولى من الوقوف عند ظواهر النصوص ، وإهمال حكم العقول الذى يثبت للمتساويين حكماً واحداً . وإن الأساس الذى أدى إلى هذا الشذوذ الفكرى الغريب هو اعتبار الظاهرية أن الشريعة غير معقولة الأحكام ، ولانبنى نصوصها على علل مطردة فهم ينفون تعليل النصوص ، وبذلك ينهدم صرح الاستنباط بالرأى ، ولذا لا بد أن نتصدى لكلامهم فى تعليل النصوص وإبطاله .

(١) المحل ص ١٢٢

(٢) المحل ج ١ ص ١٦٩ .

تعلييل النصوص

٤٦٧ - هذا هو الموضوع الثاني في التفريق بين فقه أهل الظاهر ، وغيرهم من جمهور الفقهاء ، فالجمهور ينظرون إلى النصوص ، على أنها معقولة المعنى ، شرعت أحكامها لأغراض ومقاصد تنظم أحكام الدين والدنيا ، ويسير الناس على منهاجها في طريق مستقيم فاضل . وإن مجموع هذه النصوص يستنبط منها قواعد كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة ، ويمكن معرفة أحكام الأحداث التي تجدد من هذه القواعد المستنبطة من النصوص ، وإن النصوص الكثيرة تصرح ببعض هذه القواعد وبعضها يشير إليها ، فقاعدة دفع الحرج يصرح بها قوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقاعدة الضرورة يشير إليها قوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » وقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » وقاعدة الذرائع يشير إليها قوله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » ؛ فإن الله سبحانه وتعالى نهى عن سب الأوثان سداً للذريعة سبهم لرب العالمين ، تعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيراً .

وبذلك تسع الشريعة لكل أحوال العباد وأحداثهم ، وذلك لأن النصوص ثلثها ، والحوادث لا تنهاى ، فلا بد أن تستخرج علل الأحكام المعقولة ، ليكون القياس بينها ، ولا بد أن تستنبط القواعد الكلية التي تتضافر على الإشارة إليها أو التصريح بها النصوص وتتعاون ، فستكون تلك القواعد المستنبطة نوراً يعشو إليه كل طالب لحكم شرعى لا يسعفه النص الصريح به .

٤٦٨ - هذا نظر جمهور الفقهاء ، أما الظاهرية فيرون أن النصوص معقولة المعنى في ذاتها ، أى أنها في الجملة لمصلحة العباد ، ولكن كل نص يقتصر على موضوعه لا يتجاوزه . ولا يفكر في علة مستنبطة منه ، وإن

كان يجب الاعتقاد بأن فيها مصلحة المعاش والمعاد فهم ينفون السببية في الشرائع والنصوص إلا إذا كان السبب منصوباً عليه ، ولذا يقول ابن حزم في توضيح نظره ونظرهم :

« لسنا نقول : إن الشرائع كلها لأسباب ، بل نقول : ليس منها شيء لسبب إلا ما نص عليه منها أنه لسبب ، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراد الله تعالى الذي يفعل ما شاء ولا يحرم ولا نحل ولا يزيد ولا ينقص ، ولا نقول إلا ما قال ربنا عز وجل ، ونبينا صلى الله عليه وسلم ، ولا نتعدى ما قالوا ، ولا نترك شيئاً منه وهذا هو الدين المحض الذي لا يحل لأحد خلافه ، ولا اعتقاد سواه وبالله تعالى التوفيق قال تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه ، وأن أفعاله لا تجري فيها « لم ؟ » وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله : « لم كان هذا » فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل ألبتة إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا ، وهذا أيضاً مما لا يسأل عنه ، فلا يحل لأحد من العباد أن يقول : لم كان هذا السبب ، ولم يكن لغيره ، وأن يقول : لم جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً ، لأن من قال هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل ، وألحد في الدين » (١) .

٤٦٩ - هذا كلام ابن حزم في بيان أن النصوص الشرعية لا يبحث عن علل لها ، وهو يعتمد في قوله على أن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل ، وإذا كانت أفعال الله تعالى لا تعمل ، فليس شيء من الشريعة بعمل ، ولا يبحث عن علة لنص لأن البحث عن علة النص كالبحث عن علة فعله تعالى ، فكلاهما غير سائغ للنص الكريم : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

وإن في هذا الكلام نظراً ، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عن أفعاله ولا يسأل عن أقواله ، لأنه ليس بسلطان بجوار سلطانه ، إنه

مالك الملك ذو الجلال والإكرام، فليس لأحد أن يستطيل فيسأل عن حلة أفعاله تعالى لأنه الحكيم اللطيف الخبير .

ولكن هل يقتضى هذا النهى عن أن يبحث عن علة النصوص في الشريعة إنى أرى أن الفارق كبير بين علة النصوص الشرعية وعلة أفعال الله تعالى لأن البحث عن علة النصوص في الشريعة تعرف للمراد منها والمطلوب فيها، فمن تحرى معرفة العلة في النص الكريم الذى اشتمل على تحريم الخمر، فليتعرف مدى شمول هذا النص، وتنفيذ إرادة الله تعالى في التحريم بأوسع ما يشمل اللفظ، ومن عرف علة الولاية المالية على البكر الصغيرة، فليعرف مدى ما يشتمل عليه النص، وما يدخل في عمومه، ولينفذ إرادة الشارع الحكيم في كل ما يتحقق فيه معنى النص وغايته وإذا حاول الفقهاء أن يتعرفوا علة النص في حديث الربا « البر بالبر مثلاً بمثل يداً بيد » فلكى يتعرفوا مدى تطبيق النص، وتنفيذ إرادة الشارع منه على الوجه الأكمل وإن من يبحث عن علل النصوص لتحقيق مراميها في أبعد مدى، لا يجعل الله سبحانه وتعالى مسئولاً، إنما ليحقق مسئولية العباد بمقتضى النصوص في أوسع مدى وأبعد غاية، وفرق ما بين الأمرين عظيم جداً .

إن البحث عن علة النص هو البحث عن مقصد الشارع من الحكم الذى اشتمل عليه النص، وإذا عمم الحكم في كل أمر يتحقق فيه مقصد الشارع من الحكم فإن ذلك يكون تنفيذاً لمقصد الشارع في أبعد مدى، وليس هذا ممن جعل مسئولية على الله في أفعاله أو في أقواله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وابن حزم يوافق على أن مقاصد الشارع وأغراضه تطلب، ولكن لا تطلب إلا من النص، ولذا يقول: « واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى وكلها وعن أحكامه حاشا ما نص تعالى عليه أو رسوله صلى الله عليه وسلم، وأما الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط . والغرض في بعضها أيضاً أن يعتبر بها المعتبرون » (١) .

٤٧٠ - هذا توضيح لنظر الجمهور ، ونظر ابن حزم أو بالأحرى بيان لحل الخلاف بين الجمهور الذين يرون تعليل نصوص الأحكام التي تنظم أمور الدنيا وبنوا على ذلك فقه الرأي إن لم يكن نص ، وبين الظاهرية الذين لا يرون تعليل النصوص ، بل يعمل بالنص وحده من غير بحث عن علة الحكم ، ومن غير أن يتعدى الحكم إلى غير موضع النص .

وإن من الحق علينا أن نبين وجهة نظر الفريقين ، ففي بيانها توضيح لناحية جلية من نواحي الفقه الإسلامى .

٤٧١ - وإن الجمهور الذين يقرعون الأحكام بالرأى عندما لا يكون فى الموضوع نص ، ويلتمسون ذلك من القواعد التي يستنبطونها من الأحكام عامة كمنظورية المصالح المرسلة أو الاستحسان ، أو من نص خاص بالقياس ، يقولون إن الشريعة فى جملتها وتفصيلها جاءت لتحقيق مصالح الناس ، وما من حكم خاص إلا يقصد مصلحة خاصة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو الدين أو العرض أو المال ، وإن هذا يبدو من الشريعة فى جملة مقاصدها ، ولا يمكن أن يكون حكم شرعى إلا وهو متجه إلى ناحية من هذه النواحي ، وإن من يظن أو يتوهم أن الشريعة لا تحقق ذلك فهو ناشئ عنه من عدم فهمه للشريعة ، وإن الاستقراء والتتبع للنصوص كلها ينتهى إلى ذلك ، فلو بحث أى باحث فى تعرف آثار أى حكم من الأحكام المنصوص عليها لوجدها تتجه إلى واحد من هذه الأمور الخمسة التي أشرنا إليها .

وإذا كانت الشريعة تتجه ذلك الاتجاه ، فإنه يجب تعليل نصوصها بما يكون فى دائرة ذلك المقصود العام ، ولاتجاهه ، وبذلك تكون كل الأحكام الشرعية نحو تحقيق تلك الغاية التي وجهنا إليها العليم الحكيم وإن الاتجاه إلى تعليل الأحكام لم يكن نتيجة للاستقراء فقط . بل إن الشارع الحكيم أرشدنا إلى ذلك التعليل ووجهنا إليه ، فأيات القرآن الكريم تذكر الحكم مع الإشارة إلى علته فمن النصوص القرآنية ذاتها تبين لنا أن النصوص معاللة ، وكذلك من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ما يشير إلى العلة بل أحيانا يصرح بالعلة أو الحكمة .

٤٧٢ - (أ) ومن النصوص التي توجه الدارس ناحية تعليل النصوص والأحكام ، لأنها تشتمل على علة الحكم ، أو حكمته المشير إلى علة قوله تعالى في بيان حكم القصاص في الشرائع السماوية عامة ، بعد أن ذكر قصبة ولدى آدم اللذين قتل أحدهما أخاه لأنه تقبل قربانه دون قربان أخيه : « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » فإن هذا النص الكريم يبين الحكمة في مشروعية القصاص ، وكذلك قوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة » فإنها توجه النظر إلى أن القصاص فيه حياة هادئة مطمئنة ، بحيث لا يعتدى معتد على أحد ،

(ب) ومن ذلك قوله تعالى في حمل النبي صلى الله عليه وسلم على الزواج من زينب امرأة من كان تبناه في الجاهلية : « لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا » ، فإن تعليل ذلك الحكم يشير إلى أن الأحكام مشروعة لأغراض تعلل بها .

(ج) ومن ذلك قوله تعالى في الغنائم والفقراء : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » فيبين الله سبحانه وتعالى أن ذلك التوزيع العادل للفقراء لكيلا يكون متداولاً بين الأغنياء ولا يعدوهم إلى الفقراء ،

(د) ومن ذلك قوله تعالى : « فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » أي أن السبب في تحريم بعض الطيبات على بني إسرائيل هو شره نفوسهم وظلمهم وجب معه أن تفطم هذه النفوس عن بعض الحلال لتجتنب كل الحرام .

٤٧٣ - هذه النصوص القرآنية كلها توجه المسلمين إلى أن الأحكام الشرعية معللة يشير إلى بعضها سبحانه وينبئنا إليها بحكمة الحكم يسوقها معها لنتجه إلى تعرف العلة التي تتحقق في أكثر أحوالها هذه الحكمة ، وعلى ذلك يكون تعليل النصوص ثابتاً بتوجيه من القرآن الكريم ، وتعليم من الله العليم الحكيم .

وإن من السنة ما بين الحكمة ويشير إلى العلة ، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في بيان علة النهي عن ادخار لحوم الأضاحي ، ثم إباحة الادخار فقد قال عليه السلام : « إنما فعلت ذلك من أجل الدافة » وهو حديث متفق عليه فدل هذا الحديث على أنه لا يصح ادخار اللحوم عندما يكون فقراء محتاجون إلى الأكل منها ، لأن الدافة الجماعة من الناس تنتقل من بلد إلى بلد وليس معهم زاد يزدون به ؛ وإذا كانت علة النهي هي وجود أولئك المحتاجين ، فإنه عند عدم وجودهم يكون الادخار مباحاً وبذلك يدور الحكم مع العلة وجوداً وعدمًا .

ومن الأحاديث التي فيها تعليل الأحكام ، قوله صلى الله عليه وسلم « إنما جعل الإذن من أجل البصر »^(١) فهذا النص يستفاد منه أن الإذن لازم لكيلا يبصر الداخل شيئاً لا يصح أن يطلع عليه أحد ، لأنه من المستور الذي لا يكشف .

فهذان الحديثان وأشباههما تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم يعلمنا أن النصوص معللة وأن كل حكم له علة ، وأن تعرف الأحكام تعرف لمصالح يقصدها الشارع الحكيم وتطبيق النصوص في أوسع عمومها ، ولنتجه إلى أقصى غاياتها ، يحاول أن يتعرف العلة من النص ، فإنما يتبع تعاليم الله العلي القدير .

٤٧٤ - هذا نظر الجمهور من الفقهاء الذين قسموا النصوص إلى قسمين نصوص تعبدية لا تقبل تعليلًا ، كتقدير الكفارات بمقادير معينة من العبادات كالصيام ثلاثة أيام أو ستين يوماً ، وكثير من نصوص العبادات وكالنصوص التي قام الدليل على أنها خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم .

والقسم الثاني : نصوص ليست تعبدية ولم يقم دليل على الخصوصية فيها ، وهذه تعلق أحكامها ، وتتعدى عللها غير موضع النص وهذا القسم هو موضع

(١) الآيات والأحاديث المذكورة في هذا المقام ساقها ابن حزم هي وغيرها ج ٨ ص ٧٦

إلى ٩٠ ولم يعن بتوجيهها ، بل عني بالرد على الاحتجاج بها .

الخلاف بين نفاة القياس أو الرأي أيا كان ، وبين جمهور الفقهاء الذين اعتبروا
الرأي ضرورة فقهية لا يستغنى عنه ، وقد استغنى عنه نفاة القياس ، فوقعوا
في نوع من الرأي أضرم على الدين من الرأي الراجع إلى أصل خاص كالقياس ،
أو إلى الأصول العامة المقررة كالاستحسان والمصالح المرسله والنرائع
والعرف .

٤٧٥ - وقد رد ابن حزم الأدلة التي ساقوها جملة وتفصيلا ، فهو
يردها جملة بأن هذه أسباب منصوص عليها ، ونحن نقبل النص في كل
أحواله ، ولذا يقول في ختام ردوده « إننا لم ننكر وجود النص حاكماً بأحكام
ما لأسباب منصوصة لكننا أنكرنا تعدى تلك الحدود إلى غيرها ، ووضع
تلك الأحكام في غير ما نصت فيه واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى » .

وعلى ذلك هم لا يرون في هذه النصوص أنها تؤدي إلى تعليل الأحكام
كلها بل إنهم يقولون إن مؤداها بيان أسبابها في مواضعها ، فلا يتعدى مع
ذلك حكمها إلى غيرها . فالسبب مقصور على موضع هذا النص الذي ذكر
فيه ، وبالأولى يصح تلمس أسباب وتعدى حكمها ، ولذا يقول في ذلك :
« إن الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما في مكان ما فلا يكون سبباً لإلا فيه
وحده ، على الملزوم وحده لا في غيره » (١) .

٤٧٦ - هذا هذا رد إجمالى للحجج التي اتخذها الجمهور من الآيات
والأحاديث الدالة على تعليل الأحكام ، ويرد على كل آية استدلووا منها على
جواز التعليل رداً خاصاً ، فقد استدلووا فوق ما تقدم على تعليل النصوص
بما أرشدنا إليه الشارع الحكيم بقوله تعالى بعد تحريم الخمر والميسر : « إنما
يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم
عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » ولنذكر رده على الاستدلال
بهذه الآية من حيث إرشادها إلى تعليل النصوص ، ليكون نموذجاً لباقي
ردوده فهو يقول :

« هذه حجة عليهم لا لهم من وجوه (أحدها) أن كسب المال والجاه في الدنيا أصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وأوقع للعداوة والبغضاء فيما بيننا من الخمر والميسر ، وليس ذلك محرماً ، إذا بقي على وجهه ، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه رضى الله عنهم بنص قولنا ، إذ قال عليه السلام « والله ما الفقر أخشى عليكم ولكن أخشى عليكم أن تفتح عليكم الدنيا ، فتنافسوا فيها ، فتهلككم كما أهلكت من كان قبلكم » أو كما قال عليه السلام مما هذا حقيقة معناه فلا يظن جاهل أننا نقول شيئاً من عند أنفسنا ، أو برأينا أو بغير ما أتى الله به النبي صلى الله عليه وسلم ، وأيضاً فإن الميسر ما عهد منه قبل أن يحرم إيقاع عداوة بذاته ، ولا فقد عقل ، ولا كان إلا موافقاً للناس ونافعاً لهم ، وكذا الخمر ليس فيه شيء مما ذكر في الآية ، ولا كل من يشربها تفسد أخلاقهم ، بل نجد كثيراً من الناس يبيكون إذا سكروا ، ويكثرون ذكر الآخرة والموت والإشفاق من جهنم ، وتعظيم الله تعالى ، والدعاء في التوبة والمغفرة ، وتجدهم يكرمون حينئذ ويحلمون ، ويزول عنهم كثير من سفههم وتؤمن غوائلهم ، فصح لكل ما ذكرنا ن الله تعالى لم يجعل إرادة الشيطان لما ذكر تعالى في الآية سبباً إلى تحريمها قط لكن شاء تعالى أن يحرمها إذ حرمها . وقد كانت حلالاً مدة ستة عشر عاماً ، فلو كان ما وصفها الله تعالى من الصدد عن الصلاة ، وعن ذكر الله تعالى وإيقاع الشيطان العداوة والبغضاء علة التحريم لما وجدت قط إلا محرمة لأنها لم تكن قط إلا مسكرة ، ولم يكن الشيطان قط إلا مريداً لإلقاء العداوة والبغضاء بيننا فيها ، وكانت حلالاً وهي بهذه الصفة فبطل أن يكون إسكارها علة لتحريمها أو سبباً ، لافي الوقت الذي نص الله عز وجل على تحريمها فيه ولا قبله ألبتة . لأن قوله عز وجل « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » إنما هو لإخبار عن سوء معتقد الشيطان حيناً فقط ، ولم يقل قط تعالى إن إرادة الشيطان لذلك هو علة تحريمها ولا أنه سبب تحريمها . ولا يحل لأحد أن يخبر عن الله تعالى بما لم يخبر الله عز وجل عن نفسه ، ولا أخبر به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا

هو قولنا : إن المراعى هو النص لا ما عداه أصلاً» (١) .

٤٧٧ - هذا نموذج من رد ابن حزم لبعض النصوص التى استشهدوا بها فى أن القرآن الكريم سن لنا سنة التعليل وبيان الحكمة فى الشرائع ، ومن حقنا أن ننظر فيما ساقه ، أهو مستقيم فى ذاته أم أن التعصب الشديد لظواهر النصوص ومنع تعليله قد سيطر عليه ، فكان منه ما لا يصلح رداً أو مالم يس حسناً فى ذاته ، ولناخذ هذه الوجوه التى رد بها الاستشهاد وجهاً وبعها ، وقبل أن نناقشها نذكر وجهة الجمهور فيها ، إنهم ساقوا آية الخمر والميسر ليدينوا أن لكل حكم عاة تتحقق فيها حكمة شرعيته والدليل على ذلك ما ذكره الله فى آية الخمر وأشباهاها ؛ وغيرها من الآيات الآمرة أو الناهية - من حكم تشير إلى عاة الحكم ، فقد ذكر الله هذه الحكمة فى الخمر والميسر وهى أنهما توقعان العداوة والبغضاء .

فقال ابن حزم فى الوجه الأول إن العداوة والبغضاء لاتصلحان سبباً للتحريم بدليل أن العداوة والبغضاء تنشآن من الكسب والاتجار وكثرة المال ، ومع ذلك ليس شىء من ذلك حراماً قط . وهنا نقف وقفة قصيرة معه . وهى أن كسب المال من موارده لا يترتب عليه دائماً ولا فى أكثر الأحوال العداوة والبغضاء وإن كثيراً من التجار بينهم مودات صادقة ، وتعاون تام ، نعم إنه فى كثير من الأحوال تكون منافسة ، وقد تجر إلى عداوة ، ولكنها ليست كثيرة ، بل هى قليلة ، وإن كثرت فبسبب فساد آخر ، لا بالتجارة نفسها ، بخلاف الخمر والميسر فإن العداوة والبغضاء تنشآن منهما ، وفوق ذلك فإن التجارة وما يشبهها من شئون الحياة لا غنى للناس عنها ، وفيها خير ومنافع . ولا يمكن أن يقوم العمران إلا بالتجارة والصناعة ، فإن ترتب على المنافسة عداوة أحياناً ، فلمنما تحتل فى سبيل المنافع التى تكون منها ، وإن كل شىء فى الوجود لا يخلو من ضرر ونفع وإن العبرة فى التحليل والتحريم إنما هى بغلبة أحدهما على الآخر ، فما غلب نفعه أبيع أو طلب ، وما غلب ضرره حرم .

وإنه ما دام يمكن أن تكون تجارة من غير عداوة ، فالعداوة تكون محرمة والتجارة مباحة بالجزء المطلوبة بالكل ، أى أنه لا بد أن يكون تجار يمكن تبادل السلع وتحقيق معنى الاقتصاد على وجه أكمل .

وليس للحديث الذى ساقه وهو قوله عليه السلام : « والله ما الفقير أخشى عليكم ولكن أخشى عليكم الدنيا » مورد فى هذا المقام ، لأن المراد منه أن الفقير لا يخشى على الجماعة منه لأنه يقوى النفوس والعزائم فتتحفز ، ولا تترف وتنعم فتستقيم إلى الراحة وإنما يخشى على الجماعة من تفتح الدنيا ، فتكون الاستنامة إلى الترف والنعيم ، ومع الترف التسابق إلى مواطن الهوى والشهوة ، والتنافس فى طلب اللذات فتذهب القوة ويذهب ربح الجماعة ،

٤٧٨ — هذا هو الوجه الأول الذى ساقه لإبطال الاستشهاد بالتعليل فى آية الخمر والميسر ، وقد تبين ما فيه . أما الوجه الثانى فهو منعه أن يكون الميسر مما ينشئ عداوة ، فلم يكن يوقع عداوة قبل تحريمه ، وهذا غريب من ابن حزم ، إن القرآن قال إنه يوقع العداوة والبغضاء ، فهل يتشكك فى صدق إخبار الله تعالى عن النفوس ، إن الميسر الآن كما هو مشاهد يوقع العداوة والبغضاء ولا نفع فيه ، بل فيه الخراب ، واضطراب النفوس ، وإذا كان ذلك لم يكن واضحاً عند العرب فلماذا جازى الميسر عندهم ، ولأنه لم يقصد به الكسب عندهم ، بل كان ما يأخذ منه الشخص من لحم البعير الذى يقامرون عليه يتصدق به ، وإن تنوع الميسر بعد ذلك ، فى العصور المختلفة ، واتخاذ سبيلاً للكسب أوقع العداوات والبغضاء بين الناس ، وجعل حياة المقامر مضطربة لا قرار فيها ، وصدق الله ، وإن وقوع ذلك فى العصور المختلفة وعدم وقوعه عند العرب دليل على صدق القرآن ، وأنه شريعة الناس أجمعين لا العرب وحدهم .

وإن كلام ابن حزم فى هذا الوجه ليس بجديراً به ، ونحسب أن التعصب المذهبي هو الذى دفعه إلى ذلك القول ، فالتعصب يعمى ويصم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

٤٧٩ — والوجه الثالث ما ذكره من أن قليل الخمر لا يسكر ، فلا تقع به عداوة ولا بغضاء ، بل إن بعض السكارى يكون وتمتلىء قلوبهم خشية ، ونحن نقول في الرد على ذلك : إن ما ذكره الله تعالى في هذه الآية ليس علة ، ولكنه حكمة ، والحكمة تقبل التخلف ، بخلاف العلة ، وعلى ذلك لا يرد قوله عليهم لأنهم ما قرروا فيها الاطراد حتى يورد عليهم التخلف ، وإن تحريم الخمر لمعنى التخدير فيها ، وهى فى قليلها وكثيرها توجد ذلك التخدير والتخدير فيه منع الضمير من السيطرة ، وكيفما كانت الخمر ، فلأنها تمتت الوجدان ، وتجعل إحساس المرء بالخير وتألمه من الشر غير قوى . فيقدم على ما لا يجرؤ عليه فى صحوه ، أو عند عدم تخديره وإماتة وجدانه ،

والسكارى الذين يكون إنما هى انفعالات منشؤها استيقاظ عقله الباطن ويكون ذلك إذا أفرط الشارب حتى فقد الوعى " ، فإنه إن كان مصاباً بكارثة يتيقظ بها عقله الباطن الذى كمنّت فيه ، فيعمل عمله فتكون تلك الظواهر ، وما هى خشية من الله ، أو بكاء لطلب رحمة الرحمن ، إنما هى طفح الآلام النفسية التى كان يكتُمها فى وعيه ، فتظهر عند فقد الوعى تماماً .

٤٨٠ — هذا هو الوجه الثالث ، وهو يؤدى إلى نقض ما قاله جمهور العلماء من اتجاه القرآن إلى بيان حكم بعض الأحكام ، وبهذا يشير إلى العال ، ليتعلم الناس من هديه أن النصوص معللة ، وأن كل حكم له علة لا تقيد إرادة الله ، ولكن تبين عموم أحكامه ، وتبين مقاصده سبحانه فى شرعه الحكيم بمقدار ما يسعه العقل الإنسانى المدرك .

أما الوجه الرابع ، من رده قولهم ، فهو قوله إن الخمر لم تحرم إلا بعد مبعث النبى صلى الله عليه وسلم بست عشرة سنة ، وكانت قبل ذلك حائراً يشرّبها الصالحون ، فلو كان سبب التحريم ما يترتب عليها من الصد عن ذكر الله ، وعن الصلاة وعن إيقاع العداوة والبغضاء ما وجدت إلا محرمة ، هذه خلاصة كلام ابن حزم ، وإننا نرد قوله هذا بردين :

(أحدهما) أن هذا الذى ذكره الله سبحانه وتعالى حكمة تشير إلى العلة ، وليست هى العلة ، والحكمة لا يشترط اطرادها ، ولكن تغلب فى أحوالها ، وأن قوة إيمان المؤمنين الأولين الذين آمنوا بالله ، وفى أهل الإسلام ضعف جعل تقواهم وتذكرهم لله تغلب صد الخمر عن ذكر الله سبحانه وتعالى والشرع وجاء إلى كل الناس ، ليأخذ كل واحد منهم ما يصلح حاله .

ومع ذلك فإن الصالحين الذين ذكرهم قد وقع من بعضهم ما يوقع العداوة والبغضاء ، فهذه حمزة بطل الإسلام الأول يقتل ناقة على وهو مخمور وقد أعدها على رضى الله عنه ليحتطب عليها ، ويكسب من الاحتطاب ما يكون مهراً لزوج فاطمة رضى الله عنها ، حتى إذا خاطبه محمد صلى الله عليه وسلم قال : ما أنتم إلا عبيد أبى ، ولم تقع العداوة فى هذه الواقعة لأن أحد الطرفين لم يكن مخموراً ولم يتناولها قط ، وهو سيد الخلق جميعاً وأحلم الخلق جميعاً ، وهو محمد بن عبد الله .

ولأن الذين أرهفت نفوسهم من كبار الصحابة قد رأوا أنها لا تنفق مع مبادئ الإسلام ، ولذلك كان عمر رضى الله عنه يقول : اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً .

(الأمر الثانى) أن الله سبحانه وتعالى نبه فى آى القرآن الكريم قبل التحريم القاطع إلى أنها أمر غير مستحسن لا يليق بالمؤمن أن يتناوله ، فلم تكن حلالاً كما يدعى ابن حزم ، ولكن كانت فى مرتبة العفو ، فإن الشرع الإسلامى نزل متدرجاً فما كان ليحرم الخمر دفعة واحدة وقد ألفها الناس ، وظنوها من الخير ، لأنها كانت تحملهم على الجود ، ولقد نبه سبحانه إلى سوتها فى ثلاثة مواضع :

الأول : فى أول الرسالة المحمدية ، فقد جاء فى سورة النحل المكية : « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرأ ورزقاً حسناً » . فجعل الخمر فى مقابل الرزق الحسن ، ومقابل الحسن ليس بحسن .

والتنبيه القرآن فى الثانى (وهو يكاد يفيد التحريم) هو قوله تعالى :
(م ٢٦ - ابن حزم) .

« يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس » ، وقد فهم مثل عمر من ذلك التحريم وإن لم يكن التبيان فيه شافياً ، لأن ما ضرره أكبر من نفعه يكون حراماً .

التنبيه القرآني الثالث : هو النهي عن الصلاة وهم سكارى : وذلك في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » فكان ذلك تنبيهاً واضحاً ، بل هو يكاد يؤدي عملاً إلى عدم الشرب ، لأنه يصبح فلا يشرب حتى يصلي الصبح ، ولا يشرب في الضحى حتى لا يجيء الظهر إلا وهو يعلم ما يقول ، وهكذا فلا يكاد يجد وقتاً خالياً من الصلاة يشرب فيه ، بحيث يأمن أن يصلي ، وهو يعلم ما يقول .

فمع هذا التنبيه لا يمكن أن يقال إنها كانت حلالة ، إنما يقول المحققون كالشاطبي في الموافقات : إنها في مرتبة العفو ، فلا يؤاخذ الشارب لها ، ويثاب الذي يكف نفسه عنها .

٤٨١ — هذا نموذج مما رد به ابن حزم ما استشهد به الجمهور على جواز تعليل النصوص ، وقد بينا ما فيه ، وهو يدل على تعصبه لفكرته ، ونعتقد أن الحق في هذا لم يكن معه .

وإنه من الواجب علينا قبل أن نترك هذا المقام أن نذكر وجهة نظره ، ونظر الظاهرية عمومياً فيه ، فهو أساس تفكيرهم الفقهي ، وعليه بنى نفهم للرأى جملة أيّ كان طريقه ، ونفهم القياس والمصالح والاستحسان خاصة :

٤٨٢ — يستدل ابن حزم لبطلان التعليل (أولاً) بأن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، والتعليل يوجد مسئولية على الله تعالى ، وهو منزّه عن ذلك بالنص الكريم . وقد بينا أن تعليل النصوص تعرف لمقاصد الشارع وليس إلقاء مسئوليات على الشارع .

ويستدل (ثانياً) بأن إبليس فضل نفسه على آدم بأنه خلق من نار و آدم من طين والنار خير من الطين ، فلو كان للتعليل مقام في الشرع لقبل ذلك

التعليل ، ولكان آدم معذوراً في أكله من الشجرة ، لأنه لم يعرف علة النهي .
ويستدل (ثالثاً) بأنه لو كان التعليل في الشرع مقبولا لقبول تعليل
المشركين في عدم إعطائهم الفقراء إذ قالوا : « أنطعم من لو يشاء الله أطعمه »
ولكن الله ندد بهم . فدل ذلك على أن التعليل في ذاته غير مقبول .

ويستدل (رابعاً) على بطلان تعليل النصوص بأن الله نص على أنه
بسبب الظلم حرم على الذين هادوا طيبات أحلت هم ، وقد وقع الظلم منا
كما وقع منهم ، فكان من الواجب بمقتضى التعليل وتعدية النص إلى كل
موضع تتحقق فيه هذه العلة ، أن يحرم علينا ما حل من الطيبات .

هذه خلاصة أدلته ، وقد رددنا الأول في موضعه ، وقلنا إنه في غير
موضع الخلاف ، إذ هو في تعليل أفعال الله ، إنما موضع الخلاف تعرف
علل النصوص لتعرف مقاصد الشرع في جملتها وخصوصها .

٤٨٣ - وأما الدليل الثاني والثالث ، فيردان بأن موضع الاستنكار
في تعليل إبليس والمشركون ، هو فساد ، فليس الاستنكار على أصل التعليل ،
إنما الاستنكار في أن إبليس علل تعليلاً فاسداً . لأنه جعل أساس التفضيل
هو العنصر الذي كان منه التكوين ، ونسى أن التفضيل من الخلاق العليم ،
وقد فضل آدم ، فلا محل بعد ذلك النظر إلى أصل التكوين ، لأن الذي
فضل هو من ملك التكوين واختار لكل مخلوق عنصره .

والمشركون قد اتخذوا القدر علة للمنع وعدم العطاء ، ولم يعرفوا أن
الغنى يتبعه تكليف العطاء ، وأن الفقر يتبعه صبر على البلاء ، فسؤالهم كان
إبطالا للتكليف وليس تعليلاً للتكليف .

وأما الدليل الرابع ، فأساسه أن التعليل يعقد لإثبات الحكم في موضع
جاء النص على خلافه ، إذ مرى قوله أن يثبت التحريم بسبب الظلم في
نص من القرآن والسنة الشريفة ، وهو تحليل الطيبات ، فقد قال تعالى :
« اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم . وطعامكم

حل لهم » وذلك ما لم يقله دعاة تعليل النصوص التي تتعدى إلى الموضع الذي لانص فيه لأنهم لا يضعون حكماً بالتعليل في موضع منصوص عليه ،

وفوق ذلك فإن التشابه ليس بتمام بين حال هذه الأمة وحال بني إسرائيل في فترة من الرسل : فإن الله سبحانه وتعالى قد ترك فينا القرآن الكريم حجة علينا إلى يوم القيامة مبيناً مرشداً مبيناً ، فإن سلكتنا في جيل مسلك من سبقونا من بني إسرائيل ، فإنه سيوجد في ذلك الجيل من ينه إلى كتاب الله تعالى ، وهدى نبيه الكريم . فإن وجه الأرض لا يخلو من قائم لله بحجة ، كما قال رضى الله عنه ، وإنه إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد قال : « ستركبون سنن أهل الكتاب ولو دخلوا جحر ضب لدخلتموه » . فقد قال أيضاً : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة رجلاً يجدد لها أمر دينها » فإذا كنا ستركب سنن من سبقونا فإن الله سبحانه هادينا ، حتى لا يكون منا الظلم والشر الذي يوجب العلاج بتحريم بعض الطيبات .

على أنى أتجاوز الأمر فأقول إن قوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » يشير إلى أن كل مؤمن عليه أن يعالج نفسه بنفسه فإن لاحظ في نفسه انحرافاً نحو الشهوات ، وتعين أن يكون العلاج لذلك الانحراف أن يقطع نفسه عن بعض المباحات ليباعدها عن الانحراف نحو الشهوة التي سيطرت على نفسه وقلبه ، فإن عليه أن يفعل ويكون هذا من باب تحامى المشتبهات ليتجنب المحرم ، فإن من حارم حول الحمى أوشك أن يقع فيه .

٤٨٤ — هذا هو فيصل التفرقة بين الجمهور من الفقهاء الذين أوجبوا الاجتهاد بالرأى في غير موضع النص ، وبين فقهاء الظاهرية الذين نفوا الاجتهاد بالرأى واعتبروه تزايداً على الدين ، وتجاوزاً لحدوده ، بل اعتبروا الاجتهاد بالرأى افتراء على الله تعالى : لأن الذين يجتهدون به يدخلون في جملة من خرجوا عن النهى في قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم بالكذب ، هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب » .

إن فيصل التفرقة بين المنهاجين هو تعليل النصوص ، فالذين ضيقوا سبل الاستنباط منعوا تعليل النصوص فنقوا القياس ، ونفوا الاستحسان

والمصالح المرسلة والذرائع ، والذين وسعوا طريق الاستنباط فتحوا الباب لتعليل النصوص ، فعللوا كل نص إلا ما قام الدليل فيه على أنه تعبدى ، أو قام الدليل على أنه لا يتعدى من نزل فى شأنه .

ولقد أطنبنا بعض الإطناب فى هذا الباب ، لأنه أساس الخلاف :

٤٨٥ - ولا شك أن الفقه الإسلامى ما كان ليتسع أفقه ، وليعالج مشاكل الناس . ويخرج بتلك القواعد الفقهية التى تجمع متفرق المسائل ، لولا تعليل النصوص والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة ، أو بعللة خاصة من نص خاص ، فإن التعليل هو الذى فتح عين الفقه ، بل إن التعليل هو الفقه ، أو هو لباب الفقه ، فالذين يغلقون باب التعليل ، يغلقون باب الفقه نفسه وإنهم لما يغلقون باب التعليل لا يوجدون ما يحل محله من أساليب الاستنباط ، أو يغنى غناه ، بل يتركون الأمر للاستصحاب ، وقد ذكرنا بعض ما أذاهم الاستصحاب إليه . وإن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا تعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص ، ومن يمنع ذلك فإنما يضيق واسعاً ، ويحجر على العقول أن تفكر فى شرع الله تعالى لتطبيقه على كل ما يجد من أحداث مع احترام كل نص ، سواء أكان نصاً قرآنياً ، أم حديثاً نبوياً ، بل لو كان أثراً عن صحابى ، فالصحابة ملتزمون من رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

وإن الله سبحانه وتعالى هو الذى دعانا إلى النظر والبحث ، فقال تعالى فى القرآن الكريم : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » ، وغير ذلك من آى القرآن الحكيم التى تدعو إلى النظر والبحث ، والاستقصاء ، والتأمل . فإذا كان دعانا إلى النظر فى آياته فى الكون ، فأولى أن يدعونا إلى النظر فى النصوص ، واستخراج مقاصدها العامة والخاصة ، لأن ذلك هو الفطرة ، ودين الله هو دين الفطرة .

وبعد بيان هذا الحد الفاصل بين نفاة رأى ، وبجمهور الفقهاء الذين أخذوا به نتجه إلى بيان مجمل لكلام ابن حزم فى وجوه الرأى المختلفة ، وهى القياس والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، ثم الذرائع :

١ - القياس

٤٨٦ - يتكلم ابن حزم في القياس كلام المستنكر له ، لأنه نفي للرأى جملة وأوله القياس ، ويقول ابن حزم فيه : « ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين ، وذكروا أن مسائل ونوازل ترد لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أجمع الناس عليها ، قالوا : فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر في القرآن ، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنحكم فيما لانص فيه ولا إجماع بمثل الحكم بما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم ، هذا قول جميع حذاق أصحاب القياس ، وهم جميع أصحاب الشافعي وطوائف من الحنفيين والمالكيين لاتفاقهم في نوع من الشبه » .

وإن هذا الكلام يدل على أن ابن حزم يرى أن المتأخرين من أصحاب الفتيا هم الذين قالوا : إن القياس في الشرع جائز ، وهذا الكلام لا يخلو من غرابة إلا إذا كان يعتبر أباحيفة وأصحابه ، ومالكا وأصحابه ، والشافعي وأصحابه ، ثم أحمد بن حنبل وأصحابه - من المتأخرين من أصحاب الفتيا ، وليس من المتقدمين ، وقد ابتداء بذلك ليوم القارىء أن القياس بدعة بين المتأخرين ، ولم يكن مسلك المتقدمين ، والحق أن القياس كان قبل ذلك لأنه كان مصاحباً للاجتهاد بالرأى بل إنه يرجع إلى أمر بدعي متقرر في النفوس وهو أن المتشابهين في أمر ينتج حكماً أو يترتب عليه أمر يثبت لكل واحد منهما ما يثبت للآخر ، فإن التساوي في الحكم فرع للتساوي في الحقيقة ، أو التساوي في أمر هو أوجب الحكم .

فالقياس كان حيث كان الاجتهاد بالرأى ، ولا شك أن حماداً شيخ أبي حنيفة وإبراهيم النخعي كانوا ممن يقيسون لأنهم كانوا يجتهدون بأرائهم .
فالقياس إذ ن ليس بدعة المتأخرين ، بل هو منهاج كان معروفاً بين المتقدمين .

٤٨٧ — ويقرر ابن حزم أن فقهاء القياس لم يتفقوا عليه ، فيقرر أن جميع أصحاب الشافعي يعتبرون القياس فقط في حال اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم ، ومعهم في ذلك بعض الجنفية والمالكية ، وأن الآخرين من هؤلاء لا يشترطون في العلة أن تكون مشتركة بين الأصل والفرع ، بل يعتبرون الاتفاق بأى نوع من أنواع الشبه ، أى ولو لم يكن الأساس هو الاشتراك في علة الحكم .

وإن ذلك في الحقيقة ليس خلافاً في حقيقة القياس ، ولا في أن الأصل فيه هو وجوب اشتراك الأصل والفرع في الوصف الذى اعتبر علة للحكم ، وإنما الكلام في هذا هو في مسالك العلة ، أى طرق استخراجها واعتبارها ، فالجنفية ، أو على الأقل جمهورهم ، يرون أن المشاركة بين الفرع والأصل في الوصف الذى اعتبر أساساً للحكم في الأصل ، أو اعتبر أساساً للحكم في جنس الأصل ، أو اعتبر جنسه أساساً لجنس الحكم إلى آخر ما قالوه في الوصف الذى اعتبر علة . فإن ذلك ، إن كان فيه خلاف . فليس الخلاف في أصل المشاركة أو أصل القياس ، إنما الخلاف في طرق استخراج العلة ، وتعرف الوصف الذى يناط الحكم به وجوداً وعدمًا .

٤٨٨ — وإن ابن حزم ليتكلم بعد ذلك في أقسام القياس عند الذين قالوه وحكموا بمقتضاه ، ويتكلم في المعارضة بين القياس ، وبين خبر الآحاد ، أو الحديث المرسل وآراء العلماء في ذلك ، وقد فصلنا القول في ذلك في مواضعه من الكلام في الأئمة الذين أخذوا بالقياس (١) ،

وإنه بعد ذلك يسوق أدلة القياس المثبتة له ويفندها في زعمه ، وبلغته ، ويسمى الحجج التى ساقها لهم وزعم أنه لاجحة لهم سواها تشغيلاً ، فيقول : « وشغب أصحاب القول بالقياس بأشياء نوهوا بها ، ونحن إن شاء الله تعالى ننقض كل ما احتجوا به ، ونحتج لهم بكل ما يمكن أن يعترضوا به ، ونبين بحول الله تعالى وقوته بطلان تعلقهم بكل ما تعلقوا به في ذلك ، ثم

(١) ارجع في هذا إلى الكلام في القياس ومعارضة خبر الآحاد في كتاب أبى حنيفة ، وكتاب مالك ، وكتاب الشافعي .

نبتدى بعون الله عز وجل بإبراز البراهين الواضحة الضرورية على إبطال القياس ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم (١).

ثم يسترسل فى سوق الأدلة للقياسيين ويحاول نقضها ، ولا يهمن ذلك ، إنما يهمن الأدلة التى ساقها هو لإبطال القياس ، واعتبرها واضحة ، فهى التى تبين عماد منهاجه الفقهى وهو الذى يهمن .

٤٨٩ - يسوق ابن حزم الأدلة لإبطال القياس ، ونلخصها فيما يلى :
أول هذه الأدلة - أن الله سبحانه أنزل الشرائع فما أمر به فهو واجب وما نهى عنه فهو حرام ، وما لم يأمر به ولم ينه عنه فهو مباح مطلق حلال والنصوص جاءت بكل ما هو محرم ، وجاءت بكل ما هو مأمور به ، والباقى على أصل الإباحة ، فمن أوجب من بعد ذلك شيئاً بقياس أو غيره ، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى ، ومن حرم من غير النص ، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى (٢) .

والدليل الثانى - أنه لا قياس فى موضع النص عند القياسيين ، وإنما القياس فى غير موضع النص ، ومن قال إنه لم يشمل النص كل شىء ، فهو يناقض قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً » وقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » وقوله عليه السلام فى حجة الوداع : « اللهم هل بلغت ؟ قالوا : نعم . قال : اللهم اشهد » فإن هذه النصوص كلها تدل على أن النصوص قد اشتملت على كل شىء فلا حاجة إلى قياس بعدها (٣) .

والدليل الثالث - أن القياس فى غير موضع النص ، مبنى على الاشتراك فى الوصف الذى اعتبر علة الحكم بين الأصل والنصوص على حكمه والفرع .

(١) الإحكام ج ٧ ص ٥٦ .

(٢) الإحكام ج ٨ ص ٢ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٤ .

غير المنصوص على حكمه ، وإن هذا الوصف لا بد من دليل يدل عليه ، فإن كان هذا الدليل هو النص فإن الحكم في الفرع أخذ من ذلك النص ، وليس هذا قياساً ، وإن لم يؤخذ من نص ولا إجماع ، فمن أى شيء عرف ، إن ترك ذلك من غير بيان إشكال وتلبيس ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولا يحل لأحد أن ينسب هذا إلى شيء من دين الله تعالى الذى بينه سبحانه غاية البيان على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم (١) :

والدليل الرابع - أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر المؤمنين بأن يتركوا ما تركه الرسول وما تركه رب العالمين من غير نص على أصل ما كان عليه ، فقد قال عليه السلام : « دعوني ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم ، واختلافهم على نبيهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » وبهذا يتبين أن ما لم ينص عليه فليس للعبد أن يحرمه بقياس ، ولا أن يأمر فيه بقياس ، وإلا يكن ممن يزيد على شرع الله ، ولم يكن آخذاً بذلك الحديث الصحيح (٢) :

والدليل الخامس - نصوص كثيرة صريحة في إبطال القياس من مثل قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، وقوله تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً » وقوله تعالى : « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ، ويزكيكم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » .

فكل هذه النصوص - وما يشبهها كثير - يدل على أنه لا علم في الدين إلا ما علمنا الله ، وما جاءت به كتبه ورسله ، فالقياس في الدين علم ليس عن طريق الله ، ولم يأذن به ، وهو حينئذ من الشيطان لأن الله سبحانه

(١) الكتاب المذكور ص ٥

(٢) الكتاب المذكور ص ٩

وتعالى يقول عن إبليس اللعين : « إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تفعلون » .

٤٩٠ - هذا تلخيص للأدلة استخلصناه من وسط جدال قوى يفرض فيه اعتراض خصومه ، ويدفعه . ففي وسط ذلك اللجى من الجدل العنيف كانت تلك الأدلة .

وأساسها كما ترى أن النصوص فيها بيان كل شيء ، فالأوامر ثابتة بالنص والإجماع لا زيادة عليها لمستزيد ، والنواهي ثابتة بالنص لا زيادة عليها لمستزيد وما اعدا ذلك فمباح ، لا لأن الأصل في الأشياء الإباحة ، بل لأن النصوص جاءت بإباحة كل شيء لم ينه عنه ، ولذا قال رضى الله عنه :

إن أحكام الشريعة كلها أولها عن آخرها تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها ، وهى فرض لا بد من اعتقاده والعمل به مع ذلك ، وحرام لا بد من اجتنابه قولاً وعقداً وعملاً وحلال مباح فعله ، ومباح تركه ، وأما المكروه والمندوب إليه فداخلان تحت المباح على ما بينا من قبل ، لأن المكروه لا يائثم فاعله ولو أثم لكان حراماً ولكن يؤجر تاركه ، والمندوب لا يائثم تاركه ، ولو أثم لكان فرضاً ، ولكن يؤجر فاعله ، فهذه أقسام الشريعة بإجماع كل مسلم ، وبضرورة رجوع العقل فى القسمة الصحيحة إلى ورود السمع بها ، فإذا لاشك فى هذا فقد قال الله عز وجل : « خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » . وقال تعالى : « وفصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » فصح بهاتين الآيتين أن كل شيء فى الأرض ، وكل عمل فمباح وحلال ، إلا ما فصل الله لنا تحريمه باسمه نصاً عليه فى القرآن وكلام النبى صلى الله عليه وسلم المبلغ عن ربه عز وجل المبين لما أنزل عليه ، وفى إجماع الأمة كلها المنصوص على اتباعه فى القرآن وهو راجع إلى النص على ما بينا قبل ، فإن وجدنا شيئاً حرمه النص بالنهى عنه حرمانه ، وإن لم نجد شيئاً منصوصاً على التهى عنه باسمه ، ولا مجمعاً عليه فهو حلال بنص الآية الأولى (١) .

وبهذا يقطع ابن حزم الطريق على القياس في الفقه .

٤٩١ - وتروى من هذا أن ابن حزم لا يتصور نوازل لانص فيها قط ، فلا موجب للقياس ، لأنه إن لم يكن نص أمر أواناه فإن النص المبيح موجود فلا نازلة إلا داخلة في عموم الإباحة في قوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » ، ولذا يقول في الاعتراض الوارد عليهم : ماذا تصنعون في الحوادث التي لانص فيها : نعكس عليهم سؤالهم ، فنقول لهم : إذا جوزتم وجود نوازل لاحكم لها في قرآن ولا سنة ، فقولوا لنا ماذا تصنعون فيها ، فهو لازم لكم . وليس بلام لنا لأن هذا عندنا باطل معدوم ، لاسيما إلى وجوده أبداً (١) لأن نص الإباحة يشمل حكم كل ما نص فيه من أمر أو نهى ، فالنصوص إذن محكمة لا يخرج عنها شيء ، ولا يدخل عليها غيرها قط ، ومن قاس فحرم . أو قاس فأمر ، فقد خالف أحكام الشرع ، ويدخل في عموم الذين خاطبهم سبحانه وتعالى بقوله : « قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلنا منه حراماً وحلالاً ، قل الله أذن لكم أم على الله تفترون » .

٤٩٢ - وإن ابن حزم يذكر بعد ذلك أقيسة كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخطأ النبي صلى الله عليه وسلم أصحابها ، ويذكر من ذلك حديثاً ورد في لبس الحرير قاس فيه عمر وأسامه ، فأخطأ ، أو خطأهما النبي صلى الله عليه وسلم ، فيقول : عن ابن عمر قال رأى عمر عطارداً اليمنى يقيم بالسوق حلة سراء ، فقال عمر : يا رسول الله إني رأيت عطارداً اليمنى يقيم في السوق حلة سراء (٢) ، فلو اشتريتها ولبستها لوفد العرب إذا قدموا عليك ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة » فلما كان بعد ذلك أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال سراء فبحث إلى عمر بحلة ، وأعطى

(١) الإحكام ج ٨ ص ١٦

(٢) الحلة السراء بكسر السين - فتح الياء نوع من الثياب الحريرية فيه خيوط كالسيور :

أسامة بن زيد حلة ، وقال : شققها خمرأ بين نسائك ، فذكر أمر عمر :
وأما أسامة فراح في حلتة ، فتظر إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم نظراً
عرف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنكر ما صنع ، فقال : يا رسول الله
لم تنظر إلى ؟ فأنت بعثت بها إلى ! فقال : « إني لم أبعثها إليك لتلبسها ، ولكن
بعثت بها لتشققها خمرأ بين نسائك » .

ويعلق ابن حزم على ذلك الخبر بأن خطأ عمر منشؤه القياس ، وكذلك
خطأ أسامة ، فعمر قاس اللباس على الملك والبيع والانتفاع ، فكما أن هذه
مباحة ، فاللبس كذلك مباح ، وإن كانت حراماً ، فاللبس حرام ، وكذلك
أسامة قاس اللبس على الملك ، وإذا كان مباحاً فاللبس مباح .

وإن هذا الكلام لا نوافق عليه لا في أصله ، ولا في نتيجه ، فعمر فهم
أن اللبس حلال ، لأنه لم يعرف النهي فكان على الإباحة وإن هذا ليس
بقياس ، وإذا فهم تحريم الملك لتحريم اللبس ، فهو استنباط لا قياس إذ
أنه إذا كان الانتفاع محرماً فكيف يكون الملك سائغاً ، فبين الرسول أن
الانتفاع ممكن مع تحريم اللبس على الرجال ، وعلى فرض أن عمر أخطأ
في قياسه ، وكذلك أسامة ، فليس ذلك دليلاً على بطلان كل قياس ،
بل هو دليل على بطلان قياس مخصوص ، كان خطأ ، وقد فرض الخطأ
في الاجتهاد ، فيفرض محتمل الخطأ في القياس .

٤٩٣ - وإن ابن حزم بعد أن ساق ماساق مما اعتبره دليلاً على بطلان
القياس يسوق أخباراً عن الصحابة في النهي عن الرأى في الدين جملة ، ومنه
القياس ، وإنه لا يكتفى بإبطال القياس بأدلة يقيمها ، بل إنه يعرج بالنقض
على النص القرآني الذي اعتبره الفقهاء أقوى حجة للقياس ، وهو قوله تعالى :
« فاعتبروا يا أولى الأبصار » : فيقول ليس معنى اعتبروا في لغة العرب
قبسوا ، ولا في عرف أحد من أهل اللغة ، وإنما معنى اعتبروا تعجبوا
واتعظوا ، قال تعالى : « لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الأبصار » أي
عجب وموعظة ، وقال تعالى : « وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما
في بطونها من بين فرث ودم لبناً نخالصاً سائغاً لشاربين ، ومن ثمرات

النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ، إن في ذلك لآية لقوم يعقلون » ويقول : في الآية الأخيرة « لإبطال القياس » لأنه تعالى أخبر أن اللبن حلال ، وهو خارج من بين فزث ودم حرام ، وأن ثمرة واحدة يخرج منها رزق حسن حلال وسكر حرام ، فبطل أن يكون للنظيرين حكم واحد (١) .

٤٩٤ - فهو ينكر أن يكون معنى اعتبروا قيسوا ، ويبني على ذلك ما يبني ويستشهد بما يستشهد . ولكن جاء في كتب اللغة ما يدل على أن معنى اعتبروا قيسوا ، فقد قال ثعلب : « الاعتبار أن يعقل الإنسان الشيء » فيفعل مثله أو يفرع عليه مثله » وهذا واضح ، فإن من يرى فعلاً من الأفعال أنتج شراً ، وجب اجتناب مثله ، حتى لا تكون النتيجة مثل ما رأى ، ولذا يقول العاقل من اتعظ بغيره ، والعظة والاتعاظ بهذا المعنى ، فالاتعاظ بغيره أن يرى ما وقع لغيره من ألم بسبب فعل ، فيتوقع حدوث ذلك الألم له إن فعل هو مثل هذا الفعل . فذلك بلا شك قياس حال على حال ، وذلك من الأمور البديهية التي تجري في أعمال الناس . ولولا أن ابن حزم أنكر القياس ابتداء لوضع تلك البديهة في كتابه التقريب ، على أنها من علوم النفس الأولية التي يدركها كل إنسان بفطرته وأنها من المعارف الإنسانية الأولى .

٤٩٥ - هذا نظر ابن حزم في القياس : قد نفاه . وشدد في نفيه ، وكان أساس النفي عنده كما ذكرنا في الأدلة الخمسة التي سقناها له هو أن نصوص الشريعة فيها الكفاية ، وأنه لا حاجة إلى أقيسة ، لأن أحكام الحوادث كلها فيها متقررة ثابتة ، ومن زعم أن بعض الحوادث ليس لها في النص حكم ، فمعنى ذلك أن الدين لم يكمل ، مع أن الله سبحانه وتعالى قال : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » .
ولأنه إذا كانت الشريعة قد بينت فيها كل الأحكام . لأن ما لم يرد فيه

أمر قاطع ولا نهى قاطع ، فهو مباح بمقتضى النصوص التى تدل على أن الله خلق للإنسان كل ما فى الكون وسخره له ، فعلى ذلك يكون القياس فى موضوع النص ولا قياس حيث كان النص ،

هذا هو أساس النظر الظاهرى الذى وضعه ابن حزم ، ولكن فقهاء القياس لا يرون أن لتلك الاعتراضات التى أوردها ، سماها أدلة مورداً على كلامهم فإنهم يدفعون كل اعتراض منها بعدم الإيراد ، لأن الشريعة كلها مبينة عند فقهاء الرأى وغيرهم ، لاشك فى ذلك ، فما تركنا صلى الله عليه وسلم إلا على المحجة الواضحة التى ليلها كنهارها ، غير أن البيان لا يمكن أن يكون لكل الحوادث الجزئية جزئية ، كل جزئية بنصها ، وكل حادثة بعينها أو بعموم يشمل كل أفرادها ، فإن الحوادث لا تنتهى ، ولا يمكن أن تكون نصوص شاملة لكل الحوادث ما جسد منها وما يجد والإسلام شريعة الأجيال إلى يوم القيامة ، وعلى ذلك يكون بيانه للأحكام بما يناسب تلك الحوادث المتعددة المختلفة التى حدثت ، وتجد فى كل الأعصار والأعصار إلى يوم القيامة .

٤٩٦ - وعلى ذلك كان البيان على قسمين بيان بالنص الصريح الذى لا اجتهاد فى تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسنة المبينة ، وبيان آخر يؤخذ من النص بالدلالة ، ويحتاج إلى استنباط وتأمل وتعرف للأسباب والنتائج من النص نفسه وذلك لا يعرف إلا بالاجتهاد والاستنباط .

هذا هو نظر القياسيين أساسه معرفة الحكم بالنوع الثانى من العلم ، وهو تعرفه بالاستنباط من النص ، ولذلك قسم الشافعى دلالة النصوص على الشريعة إلى قسمين ، دلالة ظاهرة لأئمة ، ودلالة خفية تجىء بالاستنباط ، فقال رضى الله عنه :

« وكل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، وعلى سبيل الحق فيه ، دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد هو القياس » (١) .

فليس القياس إذن خارجاً على حكم النصوص ، بل هو يسير على مقتضى هذه النصوص ، فإن النص عماده ، وهو لا يرجع إلا إليه ، ولهذا قال الشافعي في الاجتهاد الذي هو القياس عنده : « والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناه المجتهد ليصبيه » (١) أى أن الفقيه المجتهد يرجع إلى النص ، فيتحرى معناه ، ثم يقيس على الأصل الذى اشتمل عليه ما يتحقق فيه المعنى الذى بنى عليه الحكم .

وعلى هذا تكون النصوص كاملة شاملة كل المعانى الشرعية ، غير أن دلالتها عليها قسمان دلالة صريحة واضحة من اللفظ ، ودلالة لا تعرف إلا بالاستنباط والاختلاف بينهما ليس فى أصل دلالة اللفظ عليهما ، إنما الخلاف فى طريق العلم بهما فإحدهما علمها واضح بين ، يعلمه كل فاهم للغة ، والأخرى علمها غير بين إلا لأهل الخبرة . والاستنباط ، وهم أهل الذكر الذين أمر الله بسؤالهم فى قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

٤٩٧ - هذا نظر الجمهور فى دلالة النصوص على القياس ، ولكن ابن حزم يعارض ذلك النظر ، ويحاول نقضه ، فيقول : إن العلم كله جلى نعى علم الديانة قال تعالى : « تبياناً لكل شئ » وقال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » فصح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس ما نزل إليهم ، ومن قال غير هذا فهو مخطئ . بإجماع الأمة . ويعتبر البين ما هو واضح لكل من يعرف اللغة فيقول :

« والمبين بين والحمد لله رب العالمين - لمن يعلم اللغة التى بها خوطبنا ، وإنما خفى ما خفى من علم الشريعة على من خفى عليه لإعراضه ، وتركه النظر فيها ، وإقباله على وجوه الباطل التى ليست طريقاً إلى فهم الشريعة ، أو لنظرة فى ذلك بفهم كليل أو لشغل بال أو مرض أو غفلة ، ولو لم يكن علم الدين جلياً كله ما أمكن الجاهل فهم شئ منه أبداً » (٢) .

(١) الرسالة ص ٤٤

(٢) الإحكام ج ٧ ص ١٠١

فابن حزم يرى أن معنى البيان يحمل أن يكون ظاهراً ضاحياً يعرفه كل من لم باللغة العربية ، فاهم لها ، مدرك للمعاني الأصلية لها ، وإلا ما كان القرآن مبيناً ، ولا كان بيان النبي صلى الله عليه وسلم كاملاً ، ولا كان التبليغ المحمدي قد تم .

أما جمهور الفقهاء ، فيعتبرون البيان الذي يجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يقوم به هو البيان الذي يدل على الحكم بعينه ، وعلى الحكم بمعناه الذي يتأخاه الفقيه ويتعرفه حتى يستنبطه ، ويحكم بمقتضاه ،

٤٩٨ - وفي الحقيقة أن نفاة القياس أو الرأى بشكل عام يتجهون انجهاً بعيداً في الاستنباط ، وهو اعتبار الاستصحاب أصلاً قائماً بذاته ، ويؤثرون الأخذ به على تعرف الأحكام من معاني الكتاب والسنة والإجماع بالقياس على ما اشتملت عليه بعد استخراج العلل وتعرف مناط الحكم ، حتى يلحقوا الأشباه بأشباها والأمثال بأمثالها ، فإنهم يرون أن الإباحة الأصلية التي دلت عليها نصوص القرآن المفيدة لتسخير كل شيء للإنسان في حكم المنصوص عليه ، وهي أمر منصوص عليه وحيث لا موضع لقياس أو غير قياس ، فالشريعة عندهم نصوص ظاهرة فقط .

أما الآخرون وهم الجمهور فيرون الشريعة نصوصاً ، ولا شك في ذلك ، ولكنهم لا يفهمون النصوص بمعانيها الظاهرة فقط ، بل بما تدل عليه النصوص من المقاصد وعلل الأحكام ، ويرون أن النصوص لا تفهم على وجهها إلا إذا فهمت بعلل الأحكام فيها ، ويبنون ما لا نص عليه على ما عليه نص ، ويعتبرون ذلك حملاً على النص ، وإن الرجوع إلى الاستصحاب ، وهو ذلك الدليل العام إنما يرجع إليه ، إذا لم يكن دليل سواه .

وعلى ذلك ينتهي بنا الأمر إلى أن الظاهريين ، ونفاة القياس والرأى عموماً ينتهون إلى أن وراء النصوص الاستصحاب ، والجمهور يرون تقديم الاستنباط والاجتهاد على الاستصحاب .

ولاشك أن نظر الجمهور هو الصواب الذى يجعل الشريعة معقولة
المعنى فى جملتها ونصوصها، وقد نوهنا من قبل إلى أن الأخذ بالاستصحاب
يجعل الظاهريين يحكمون بأن سؤر الخنزير لا ينجس الماء ، وسؤر الكلب
ينجسه ، وإلى أن بول الإنسان ينجس الماء وبول الكلب والخنزير لا ينجسه ،
وكان النصوص فى هذا تعبدية لا تتجاوز موضعها ، ولا يفهم معناها
ومقصدتها ، وذلك غريب كل الغرابة .

* * *

٢ - إبطال الاستحسان

٤٩٩ - كلمة الاستحسان ترددت كثيراً على ألسنة الفقهاء منذ عهد أبي حنيفة ومالك ، أى منذ تمييز القياس من بين أنواع الاجتهاد بالرأى ، فإن الاجتهاد بالرأى يشمل القياس وغير القياس ، إذ أن كلمة الرأى التى كانت تجبىء في عبارات الصحابة مثل قول أبي بكر وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما : « وهذا رأى فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان » ، ومثل قول معاذ بن جبل : « أجتهد رأى » . هذه الكلمة كانت نطاق على كل اجتهاد فى الدين لا يعتمد على النص الصريح فى موضع الحادثة ، وقد أخذت تتميز وجوه الرأى فى عصر التابعين ثم تميزت تمييزاً كاملاً فى عصر أبي حنيفة ومالك ، فقد روى أن محمد بن الحسن قال عن أبي حنيفة : « كان أصحابه ينازعونه المقاييس ، فإذا قال أستحسن لم يلحقه أحد » فإن هذا النص يتبين منه أنه فى عصر أبي حنيفة تميز من وجوه الرأى القياس عن الاستحسان ، ولقد روى عبد الرحمن بن القاسم عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان » وقال لصبيغ تلميذ مالك : « الاستحسان فى العلم أغلب من القياس » ، ولقد جاء الشافعى فاعتبر القياس وحده هو أساس الاستنباط بالرأى ، وأنكر ما عداه ، وكتب كتاباً سماه « كتاب إبطال الاستحسان » ، وهو موجود بالأم ، وبذلك تميز الاستحسان عن القياس ، وتبين تنوع وجوه الرأى الذى كان معروفاً عند الصحابة ، ولم يكن غريباً عندهم .

غير أن كلمة الاستحسان فى عرف الشافعى ، وفى عرف مالك كانت تشتمل على وجهين من الاستنباط ، وهما صنفان فى مقابل القياس ، وبقي أحد القسمين يحمل الاستحسان ، والقسم الآخر أطلق عليه من بعد اسم المصالح

المرسلة ، وأن ذلك التقسيم ظهر بعد الشافعي ، بدليل أن الشافعي قد ذكر ما أبطله بعنوان (الاستحسان) وهو في الأدلة التي ساقها يتجه إلى إبطال كل اجتهاد بغير القياس ، وعلى ذلك فكلمة الاستحسان عنده تشمل هذين النوعين : الاستحسان الاصطلاحي عند المتأخرين من المالكية ، والمصالح المرسلة ؛ وكذلك كانت كلمة الاستحسان عند مالك نعم النوعين ، وذلك لأن الشافعي إنما كان هدفه في كتاب « إبطال الاستحسان » هو الرد على أصحاب مالك الذين أخذوا القول به عن الإمام مالك رضى الله عنه .

٥٠٠ - والاستحسان في المذهب الحنفي (وهو لم تدخل فيه المصالح المرسلة قط) ، هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي العدول ، كالعدول عن القياس لأجل النص أو الإجماع ، أو العرف ، أو الضرورة ، أو العدول عن القياس الذي تكون علته ظاهرة ، إلى قياس آخر علته خفية ، ولكنها أقوى تأثيراً .

أما الاستحسان عند المالكية بعد انفصاله عن المصالح المرسلة فهو الحكم الذي يخالف فيه القياس في أمر جزئي مصلحة فهو مقابل للقياس ، يخالف له في الموضع الذي كان فيه القياس ، ذلك لأن اطراد القياس قد يؤدي إلى أمر يكون فيه ظلم أو حرج .

والمصالح المرسلة هي التي لا يشهد لها نص من الشارع بالإثبات أو المنع فهي مرسلة ، وقد ثبت من مجموع النصوص الشرعية أن المصالح مطلوبة ، ورفع الضرر لازم ، فبمجموع هذه النصوص وبعمل الصحابة ثبت أن كل أمر فيه مصلحة مطلوب ما لم يقم دليل على المنع .

٥٠١ - هذه كلمات قدمنا بها كلام ابن حزم في الاستحسان ليتحرر المقام قبل أن نخوض مع ابن حزم فيما خاض فيه ، وفيما أثاره من خلاف ،

ويظهر أن الاستحسان عند ابن حزم هو الاستحسان بمعناه العام الذي يشمل المصالح المرسلة ، والاستحسان الاصطلاحي الذي ميزه المالكية من يعد ذلك ، وذلك لأن ابن حزم لم يتكلم في المصالح المرسلة ، وقد اقتصر

أخذه على النص أو الإجماع القائم عليه ، ولم نره تصدى لإبطال المصالح
المرسلة : فهو لا شك يدخلها في الاستحسان .

وابن حزم يرى أن الاستحسان شطط في الاجتهاد ، لأن الاستحسان
يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان ، فما يعده حسناً ناس يعده
قبيحاً آخرون ، وما يعده مصلحة يعده ناس آخرون مضرّة ، فتبطل الحقائق
الشرعية وتضطرب ، ولذا يقول :

« من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان ، لأنه لو كان ذلك
لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق ، ولبطأت الحقائق ، ولتضادت الدلائل ،
وتعارضت البراهين ، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلاف الذي نهانا عنه
وهذا محال لأنه لا يجوز أصلاً أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد
على اختلاف همهم وطبائعهم وأغراضهم ، فطائفة طبعها الشدة ، وطائفة
طبعها اللين ، وطائفة طبعها التصميم ، وطائفة طبعها الاحتياط ، ولا سبيل
إلى الاتفاق على استحسان شيء واحد مع هذه الدواعي والخواطر المهيبة ،
واختلافها واختلاف نتائجها وموجباتها ، ونحن نجد الحنفيين قد استحسنا
ما استقبحه المالكيون ، ونجد المالكيين قد استحسنا قولاً قد استقبحه
الحنفيون ، فبطل أن يكون الحق في دين الله عز وجل مردوداً إلى استحسان
بعض الناس ؛ وإنما يكون هذا - والعياذ بالله - لو كان الدين ناقصاً . فأما
وهو تام لا مزيد فيه ، مبين كله منصوص عليه أو مجمع عليه ، فلا معنى
لمن استحسّن شيئاً منه أو من غيره ؛ ولا لمن استقبّح أيضاً شيئاً منه أو من
غيره . والحق حق ، وإن استقبّحه الناس ، والباطل باطل وإن استحسّنه
الناس ؛ فصبح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال ؛ وبالله تعالى
نعوذ من الخذلان » (١) .

٥٠٢ - هذا كلام ابن حزم في الاستحسان ، وهو يرى أنه باب من
الفقه غير منضبط ، وأنه يؤدي إلى أن يستحسن فقيه ما لا يستحسنه آخر ،

فتضطرب الأحكام ، ولا تنضبط الشريعة ، فوق أنه لا شرع إلا من نص ،
وهنا نلاحظ عليه أنه اعتبره حكماً بالهوى والشهوة ، والحقيقة أنه حكم بالهوى
ولا بالشهوة ، ولكنه حكم مستمد من مجموع علم الفقيه بمقاصد الشريعة
وغاياتها ، نعم إن بعض المالكية وهو ابن رشد الكبير ذكر أنه ما ينقدح
في قلب الفقيه من غير أن يردده إلى أصل بعينه ، لكن ذلك ليس معناه أن
الأمر يرجع إلى هوى الفقيه وشهوته ، بل الأمر فيه يرجع إلى منطق
الفقيه ، أو إلى القواعد العامة الشرعية التي تتجه إلى مصالح الناس وما
ينفعهم في معاشهم ومعادهم ، فليس الحكم فيه إلى الهوى ، ولكن إلى
العقل الاسلامي المتبع لمصادر الشريعة ومواردها .

ومع ذلك ليس كل المالكية قال في استحسان مقالة ابن رشد هذه التي
تجعل المرجع فيه إلى تقدير الفقيه المجرد ، بل كثرة المالكية ، والحنفية جميعاً
قالوا إنه منضبط بحكم الرئاج ، وليس الباب فيه مفتوحاً على مصراعيه ،
حتى يدخل الهوى والشهوة إليه .

فالمالكية يقررون أن الاستحسان باب من أبواب المصلحة المثمرة
الثابتة التي تتصل بضرورات الانسان أو حاجته أو كمالياته ، أي المصلحة التي
يثبت أوامر الشارع ونواهيه أنها ملائمة لمقاصده ، وليست متنافرة مع
أحكامه والهوى والشهوة ليس لإرضائهما من المصالح الملائمة لمقاصد للشارع
إذ أن الشرائع السماوية نزلت لتهديب النفوس ، والعمل على سيطرتها على
أهواء النفس وشهواتها .

والحنفية يضبطون الاستحسان ضبطاً أحكم من هذا . فلا ينافى بمصلحة
بل ينافى إما بالاجماع أو بالعرف أو بالضرورة ، أو علة قياسية أقوى تأثيراً
من العلة الظاهرة ، فهو ليس مطلقاً يترك لتقدير الفقيه ، بل هو مقيد ،
والحنفية يرون في الاستحسان أن يجري الحكم على خلاف القياس ولو كان
الذي دعا إلى ذلك نصاً فيطلقون على الأخذ بالنص وترك قياس أساسه علة
مطردة — كلمة الاستحسان ومن ذلك قول أبي حنيفة عندما سمع حديث
أبي هريرة في عدم إفطار من أكل أو شرب ناسياً ، « لولا الحديث لأخذنا بالقياس » .

فليس الاستحسان عندهم أخذاً بحكم الشهوة، إنما هو أخذ بحكم قواعد مقررة وترجيحها على أخرى .

٥٠٣ - بقی أن نتكلم في تغيير المصالح ، فما يكون مصلحة عند قوم قد يكون مضرة عند آخرين ، وما يكون مصلحة في إقليم يكون مضرة في غيره ، وما يكون نافعاً في زمان يكون ضاراً في غيره ، فابن حزم يرى في ذلك اضطراباً في أحكام الشرع ، لأنه يرى الحق واحداً في كل البلاد والأمصار ، وفي كل الأحوال ولكل الأشخاص ، وإن ذلك يؤدي إلى اختلاف الحق ، وتعددده ؛ ثم لو كان الأخذ بالمصلحة أو الاستحسان المشتق منها أمراً سائغاً في الشرع لكان مؤدى ذلك أن الشرع يسوغ لنا الاختلاف بل يأمرنا بالاختلاف ، وهو الذي أمرنا بالاتفاق ، وأن نرجع عند الاختلاف إلى كتاب الله وسنة رسوله ، ليكون الاتفاق في ظلهما دائماً ويخرج المكلف عن نطاقهما أبداً .

ذلك كلام ابن حزم وإنه عند النظر الدقيق لا نرى لكلامه مورداً إذا أخذ بالاستحسان والمصالح في غير موضع النص ، وعند عدم وجوده وذلك لأن هذا الاختلاف لا يؤدي إلى تعدد الحق ، بل الحق واحد ، بيد أنه في حال يكون أمراً بفعل ، وفي حال أخرى ذات الحق يكون ناهياً عن الفعل نفسه ، وهو واحد في الأمرين ، والباعث واحد في الأمرين فإن الطبيب قد يرى في حال الجسم ما يوجب تناول دواء معين ، وفي حال أخرى يرى أن مصلحة هذا الجسم أن يتجنب هذا النوع من الدواء ، فإنه في الأولى كانت المصلحة في تناوله ، وفي الثانية كانت المصلحة في اجتنابه ، فالحق واحد في الأمرين ، لأن الأساس هو مصلحة الجسم ، وهي واحدة في الحالتين ،

كذلك الحال إذا كان أمر من الأمور صالحاً لقوم ، وغير صالح لآخرين فإن الحق يقتضي أن يباح هذا الأمر لمن يصاح لهم ، ويباح لمن لا يصاح لهم وهكذا كل شؤون الحياة ، وكل الأحكام المتصلة بها ، وكل الدراسات المصلحية التي لا يكون فيها نص من الشرع يكون واجب الاتباع في كل الأحوال والأمصار والأزمان .

٥٠٤ - هذه نظرات ابن حزم إلى الاستحسان الذى هو شعبة من شعب الاجتهاد بالرأى، وقد رأينا ابن حزم ينظر إليه من بجانبه المتحيز الذى لا يقبل الآراء فى الدين جملة وتفصيلا، ذلك لأن النصوص عنده كل شىء ولا عبرة عنده بغير النصوص الظاهرة الواضحة .

وقد نهج فى إبطال الاستحسان منهج الشافعى رضى الله عنه من أن الشافعى اعتبر من استحسن ففسد شرع ، وقد ذكر رضى الله عنه أن الاستحسان لأضابط له والاجتهاد على منهجه يودى إلى اضطراب الأحكام ، وهو الذى قال « إن الاستحسان تلذذ ^(١) » وبذلك القول نفسه قال ابن حزم رضى الله عنه .

* * *

(١) الرسالة ص ٤٨٢ ، وراجع فى بحث الاستحسان كتاب الشافعى ص ٣٢١ ر . لها ، الطبعة الأولى المؤلف .

٣ - النوائع

٥٠٥ - يستنكر ابن حزم الاجتهاد عن طريق النوائع ، لأن ذلك للنوع باب من أبواب الرأي وقد استنكر هو الرأي كله بشعبه :

وقبل أن نذكر نصوصه نقول كلمة موجزة تعرف الاجتهاد بالنوائع الذى أخذ به المالكية ، وأكثر منه الحنابلة .

إن ذلك الأصل أساس من أسس الفتوى عند هؤلاء الفقهاء الذين أشرنا إليهم ، والأصل فيه أن الشارع إذا كلف العباد أمراً ، فكل ما يتعين وسيلة له مطلوب بطلبه ، وإذا نهى عن أمر ، فكل ما يؤدي إلى الوقوع فيه حرام أيضاً ، وقد ثبت ذلك بالاستقراء للتكليفات الشرعية طلباً ومنعاً ، فقد وجدنا الشارع ينهى عن الشيء وينهى عن كل ما يوصل إليه ، ويأمر بالشيء ويأمر بكل ما يوصل إليه ، أمر بمصلاة الجمعة ، وأمر بالسعى إليها ، وأمر بترك البيع ، لأنه سبيل السعى إليها ، وأمر بالحبّة بين الناس ، ونهى عن من التباغض والفرقة ، فنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ، وأن يستام على سوم أخيه أو يبتاع على بيع أخيه ، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى التباغض المنهى عنه . وقد قسم الشارع الموارث بين أهلها ونهى عن كل ما يؤدي إلى تغيير القسمة ، فنهى عن الوصية لو ارث ، وعن منع الوارث من حقه ، ولذلك قرر السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أن المطلقة طلاقاً بائناً في مرض الموت ترث حيث يتهم بقصد حرمانها من الميراث ، وإن لم يثبت قصد الحرمان ، لأن الطلاق في الغالب في هذه الحال يقصد به الحرمان ، إلا إذا قام الدليل على خلافه ، كأن يكون الطلاق بطلبها فإن ذلك يكون دليلاً قاطعاً على أنه لم يقصد حرمانها ، والنبي صلى الله عليه وسلم نهى أن

تقطع يد السارق في الغزو ، لكيلا يكون ذلك ذريعة إلى التحاق السارق بالعدو ، فيكون عيناً على المسلمين يكشف عوراتهم^(١) .

لهذه المبادئ المقررة والتي أثبتها الاستقراء استنبط المالكية والحنابلة من هذا أن كل ما يكون ذريعة لحرام يكون حراماً ، وما غلب أنه يكون ذريعة له يكون حراماً ، فيحرم بيع السلاح وقت الفتن ، ولو حصل البيع لا يكون صحيحاً عند الحنابلة والبيع الذي يكون ذريعة للربا يكون فاسداً .

وبهذا ينتهي المالكية والحنابلة إلى تقسيم أحكام الشريعة إلى قسمين : مقاصد وذرائع ، والمقاصد هي الأمور التي تكون فيها المصالح والمفاسد ، فالمصالح مطلوبة ، والمفاسد منهي عنها ، والذرائع هي الأمور التي تفضي غالباً إلى المقاصد وهي مطلوبة إن كانت تفضي إلى مطلوب . ومنهي عنها إن كانت تفضي إلى منهي عنه .

٥٠٦ — هذا هو المبدأ في أصل ذاته ، وابن حزم يعارضه ، ويهون من أمره مع أنه جليل في مغزاه ، محكم في مناه ، وهو يقول فيه : « ذهب قوم إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط ، وخوف أن يتلذذ منها إلى الحرام البحت ، واحتجوا في ذلك بقول النعمان بن بشير سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الحلال بين ، وإن الحرام بين ، وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ، وإن لكل ملك حمى وحمل الله محارمه »^(٢) .

ونرى من هذا أن ابن حزم يقصر باب الذرائع على الابتعاد عن الشبهات خشية الوقوع في الحرام ، ولكن الذين فتحوا باب الذرائع على مصراعيه من المالكية والحنابلة لم يقصروه على تجنب المشبهة فيه الاحتياط ، بل إن الذرائع عندهم تتناول ثلاثة أمور : (أولها) موطن الاشتباه ، وهو أدناها ،

(١) راجع في هذا كتاب ابن حنبل ص ٣١٤ لمؤلف

(٢) الإحكام ج ١ ص ٢ .

وطلبه ليس في قوة طلب غيره (وثانها) الابتعاد عن كل ما يؤدي إلى الحرام كبيع السلاح في الفتنة على ما ذكرنا ، ويسمى هذين النوعين من الذرائع . (وثالثها) طلب الذرائع التي تؤدي حتماً إلى المطلوب ، كالسعي للصلاة ، والسعي للرزق للإنفاق على الزوجة ومن يعول ، وكبيع مال المدين لسداد دينه ، وهذه كلها ذرائع مطلوبة . لأنها السبيل إلى مطلوبات مقررة بصريح النصوص من الشارع الحكيم .

ولذا نقول إن ابن حزم في كلامه قصور ، إذ قصر الذرائع على المذنب الذي ذكره وهو ترك المشتبه في أنه حرام ، خشية أن يرتفع في الحرام لأن من حرم حول الحمى أو شك أن يقع فيه .

٥٠٧ - وابن حزم إذ قصر باب الذرائع على ما تضمنه الحديث الذي رواه النعمان بن بشير ، قرر أن ما اشتمل عليه الحديث ليس حكماً تكليفاً لأنه لا يحرم شيء إلا إذا كان ثمة نص قاطع على تحريمه . لأن أدلة الحلال ثابتة بيقين من مثل قوله تعالى : « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » وقوله تعالى : « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً ، قل آله أذن لكم أم على الله تفترون » ولم يأذن الله تعالى بتحريم المشتبه فيه تحريماً قاطعاً ، فلم يبق إلا أنه على الأصل الثابت بالنصوص ، وهو الحل ، وماذا يصنع ابن حزم في الحديث ، إذا لم يكن داعياً لتحريم المشتبه فيه ، إنه يقول إن الحديث للحض على الورع وصيانة الدين والنفس ، حتى لا تقع في المحرمات ، فهو ليس للتكليف ، إنما هو دعوة إلى الورع ، والورع يقتضي الامتناع عن بعض المباحات صوناً للنفس عن كل دواعي الهوى ، ولذا يقول :

« هذا حض منه عليه السلام على الورع ، ونص جلي على أن ما حول الحمى ليس من الحمى ، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام ، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام ؛ فهي على حكم الحلال بقوله تعالى : « وقد فصل ما حرم عليكم » فما لم يفصل فهو حلال بقوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » وبقوله صلى الله عليه

وسلم : « أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم ، فحرم من أجل مسألته » .

فالحديث الذي يدعو إلى تجنب المشتبه فيه هو حض على الورع ، وابن حزم يفرق بين الإيجاب والحض ، فإن الإيجاب تحريم قاطع ، أو أمر قاطع ، والحض دعوة إلى ما ينبغي اجتنابه ، وما ينبغي عمله ، ويروى في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حلاً مما به بأس » ثم يقول : « القول في هذا الحديث كالقول في حديث النعمان ، سواء بسواء وإنما هو حض لا إيجاب » .

٥٠٨ — وعلى ذلك لا يحرم ابن حزم فعلاً لخشية أن يؤدي إلى أمر آخر محرم ولكن إن كان يقين بالحرام ، وإن لم يعلمه بعينه ، فإن التحريم يكون لهذا اليقين ويضرب لذلك مثلاً : ماعين في إناعين ، أحدهما طاهر بيقين والآخر نجس بيقين ولكن لم يعلم الطاهر منهما ، ولا النجس ، فإنه لا يصح التوضؤ بهما معاً ، لأنه يكون حاملاً للنجاسة بيقين . ويقول في ذلك : « كل فعل أدى إلى أن يكون فاعله متيقناً أنه ارتكب حراماً في حالته تلك ، وذلك نحو ماعين ، كل واحد منهما مشكوك في طهارته ، متيقن نجاسة أحدهما بغير عينه ، فإذا توضأ بهما جميعاً كنا موقنين بأنه إن صلى صلى وهو حامل نجاسة ، وهذا لا يحل ، وكذلك القول في ثوبين : أحدهما نجس بيقين لا يعرف بعينه » (١) .

٥٠٩ — وعلى ذلك ينتهى بأنه ما لا يثبت تحريمه لا يصلح لمفت أن أن يفتى بأنه حرام بدعوى أنه يؤدي إلى حرام ، ويقول في ذلك قولاً لا يجزم به : « ومن حرم المشتبه ، وأفتى بذلك وحكم به الناس ، فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى وخالف النبي صلى الله عليه وسلم ، واستدرك على ربه بعقله أشياء من الشريعة ، ويكفى من هذا كله إجماع الأمة كلها عسراً عن عصر أن من كان في عصره عليه السلام ، وبخبرته في المدينة إذا أراد شراء شيء مما يؤكل أو يلبس أو يوطأ أو يركب أو يستخدم أو يملك أى شيء كان — أنه كان يدخل سوق المسلمين ، أو يلتقى مساماً

(١) الإحكام ج ٦ ص ٤ .

يبيع شيئاً ويتباعه منه — فله ابتياعه مالم يعلمه حراماً بعينه ، وما يغلب
الحرام عليه غلبة يخفى معها الحلال . ولا شك أن في السوق مغصوباً ومسروقاً
ومأخوذاً بغير حق وكل ذلك قد كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم .
فما منع النبي صلى الله عليه وسلم من شيء من ذلك . ثم يروى بعد ذلك أن
النبي صلى الله عليه وسلم : سأله أصحابه رضى الله عنهم ، فقالوا : إن أعراباً
حديثي عهد بالكفر يأتوننا بذبائح ، لاندري أسموا عليها أم لا ، فقال عليه
السلام : « سموا عليها وكلوا » وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر من
أطعمه أخوه شيئاً أن يأكل ولا يسأل ، فنحن نحض الناس على الورع ،
كما حضهم النبي صلى الله عليه وسلم ، ونندبهم إليه ، ونشير عليهم باجتنا
ما حاك في النفس ولا نقضى بذلك على أحد ، ولا نفتيه به فتياً لإلزام ، كما
لم يقض بذلك النبي صلى الله عليه وسلم » (١) .

٥١٠ — ويشهد ابن حزم كعادته في القول والكتابة في نقد هذه
الفكرة ، ثم يحكم بأن التحريم والتحليل لا يثبت بالظن ، ومن حرم للذرائع
فقد حرم بالظن والله تعالى يقول : « إن الظن لا يغني من الحق شيئاً » ويقول
في ذلك قولاً شديداً ، وهو : « كل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن
أمره ، أو بشيء خوف ذريعة إلى مالم يكن بعد ، فقد حكم بالظن ، وإذا حكم
بالظن ، فقد حكم بالكذب والباطل ، وهذا لا يحل ، وهو حكم بالهوى
وتجنب للحق ، نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا ، مع أن هذا المذهب
في ذاته متخاذل متفاسد متناقض لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد ،
وإذا حرم شيئاً حلالاً خوف تدرع إلى حرام فليخص الرجال خوف أن
يزنوا ، وليقتل الناس خوف أن يكفروا ، ولتقطع الأعناب خوف أن
يعمل منها الخمر ، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض لأنه
يؤدى إلى إبطال الحقائق كلها ، وبالله تعالى التوفيق » (٢) .

هذا كلامه بنصه قد نقلناه ليتبين مقدار تعصبه لمنهاجه ، وتشده في رد

(١) الإحكام ج ٦ ص ٧ .

(٢) الإحكام ج ٦ ص ٢٣ .

كل باب من أبواب الاجتهاد بالرأى ، ولو كان يؤدي إلى حماية النفس من المحرمات وتحصينها من المنهيات المقطوع بها ، ولنا على كلامه بضع ملاحظات لابد من الإشارة إليها .

٥١١ - وأول الملاحظات أن المشتبه فيه مشكوك في حله أوفى حرمة ، وأن استسهاله والإقدام عليه قد يغري النفس على انتهاك المحرمات ذاتها فإن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، وإن ذلك بلاشك لا يوجب اعتباره حراماً حرمة قاطعة ، ولم يقل أحد من علماء المسامحين أن ما يشتهيه فيه يكون تحريمه كتحريم المقطوع بحرمة بمقتضى النص الصريح فيه ، فإن الذين قد أفتوا بتحريم بعض المشتبه لم يقطعوا بالتحريم فيه ولكنهم قالوا إنه الاحتياط في الدين ، فمالك الذي قال إن نساءه جميعاً يطلقن ، إذا طلق واحدة - لم يحرم ذلك تحريماً قاطعاً إنما يتصورن ويحتاجن فيفتن بأنهن يطلقن جميعاً وكنا نرى وقد احتاط ذلك الاحتياط للرجل أن يحتاط للنساء أيضاً ، بأن يطالبه بتطليقهن جميعاً ، ليجوز لمن أن يتزوجن لأنهن لكي يحل لمن أن يتزوجن زواجاً لاشك فيه لا بد أن يكون طلاق كل واحدة لاشك فيه ، وتحريمها على الأول لاشك فيه ، وهذا ما أخذه ابن حزم على المالكية فلم يهتم احتاطوا للرجل ، ولم يحتاطوا للمرأة .

الملاحظة الثانية - أن العبرة في إفشاء الأمر إلى تحريم هو غلبة الظن ، وكونه يؤدي إلى ذلك غالباً ، وفي القليل لا يؤدي ، وعلى ذلك لا يصح أن يقال إنه بمقتضى هذا الفرض يجب أن يخصى الرجال لكيلا يزناوا ، ويقتل الناس لكيلا يفسدوا وتمنع غروس العنب حتى لا تتخذ خمرراً إلى آخره ، فإن ذلك لا يتأتى ، ولا يقاس على سد الذرائع إذ أنه ليس الغالب على الناس الزنى ، وليس الغالب في العنب أن يتخذ للخمر ، إلخ .

ثم إنه فوق ما تقدم نهى الله سبحانه وتعالى عن المثلة وحث على التناسل ، وحصى النفوس من أن تقتل ، والأموال من أن تنتهك ، فلا يصح أن يقال تخصى الرجال وتقلع الأعتاب ، إلى آخره ، لأنها موضع نهى بالنص ، فلا يصح أن يباح ما حرم لذاته ، بدعوى أنه ذريعة لما

حرم الله ، فإنها محرمات لذاتها ، فلا يصح أن تكون مباحة ، لإفصائها إلى محرم غيرها ، فإن المحرم لذاته يرجح جانبيه عما يقضى إليه فلا يعتدى على إنسان لأنه يخشى أن يعتدى على غيره ولا يصح إيقاع ظلم مؤكد لخشية وقوع ظلم متوقع .

الملاحظة الثالثة - أن العلماء الذين قرروا سد الذرائع ، وإيجاب الذرائع نظروا إلى الأمور التي تقصد قصداً لارتكاب المحرم . كمن يتخذ البيع سبيلاً للربا ، وكن يتخذ الزواج المؤقت سبيلاً لتحليلها لمطلقها ثلاثاً ، وكن يهب أمواله في مرض الموت لينع ميراث الورثة من حقهم المشروع الذي تصدى لبيانه كتاب الله تعالى ، فمن قصد إلى هذه الأمور لهدم ما قرره الشارع ، ويخالف المقررات الشرعية ، ويستبيح المحرمات فقصده مردود عليه ، ولذلك قالوا إن هذه الذرائع تكون حراماً والتصرفات التي تنعقد بقصدها تكون باطلة ، والغرض من الذرائع سداً وإيجاباً هو حماية ما أمر به الشارع أو نهى عنه . لا التزيد على الشارع .

والاعتبار في الذرائع أمران :

(أولهما) قصد المكلف إلى التخلّص من أمر شرعي كمن يتحايّل للتخلص من فريضة الزكاة بأن يهبها مثلاً للفقير ليردها إليه ، أو يبيعها مع شيء ثم يشتريها من الفقير ، فإن هذا يحرم لأنه ذريعة مؤكدة لهدم ما أمر به الله .

(ثانيهما) أن يكون الغالب الكثير أن يكون أمر من الأمور في وقت من الأوقات يؤدي إلى ما حرم الله تعالى فإنه يكون حراماً في ذلك الوقت وحده دون ما سواه ، كبيع السلاح في أيام الفتن .

٥١٢ - واقد نقد ابن حزم الفقهاء جميعاً نقداً مرأ ، لأنهم يطلبون شهادة الأصول لفروعهم والفروع لأصولهم لمظنة الكذب ، فهو يلزم القضاء بقبول شهادة الأصول والفروع والحكم بها ما داموا عدولاً في

دات أنفسهم ، ويقرر أنه لا يصح أن ترد شهادة الغدل للهمة . لأنها
مظنونة والعدل مؤكد ، ولا يغلب مظنون على مؤكد ، ويقول في ذلك :
« لقد أدام هذا الأصل الفاسد إلى أن حكموا في أشياء بالهمة التي تحمل ،
فأبطلوا شهادة العدول لأبائهم وأبنائهم ونسائهم وأصدقائهم همة لهم بشهادة
الزور والحيف ، والحكم بالهمة حرام لا يحل ، لأنه حكم بالظن ، وقد
قال تعالى عائياً لقوم قطعوا بظنونهم ، فقال تعالى : « وظننتم ظن السوء ،
وكنتم قوماً بوراً » وقال تعالى عائياً قوماً قالوا : « إن نظن إلا ظناً وما
نحن بمستيقنين » قال تعالى : « وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وما
تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى » وقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : (الظن أكذب الحديث) (١) .

وبهذا نرى ابن حزم يعجب من ألا تقبل شهادة العدول على أصولهم
وفروعهم مع أن العدالة لا يصح أن تنتفي بالهمة ، ونحن من جانبنا نعجب
أشد العجب من استغرابه ومن اتخاذها دليلاً على فساد الأصل الذي أدى
إليها . إن شهادة العدول على فروعهم وأصولهم ونسائهم لا يصح أن تقبل .

(أولاً) لمكان الهمة الشديدة التي قد تؤثر في العدول ، فمن الذي يرضى
بأن يشهد على ابنه ليزج به في غيابات السجن .

(وثانياً) لأن شهادة الإنسان لأصله أو فرعه أو زوجه هي شهادة
الإنسان لنفسه لأن ولده هو ، والناس يؤثرون أولادهم وأزواجهم على
أنفسهم ، فمن ادعى دعوة وشهد له أصله أو فرعه أو زوجه ، فإنما قضى
له بدعواه ، ولا قضاء بمجرد الدعوى .

(وثالثاً) أن قبول شهادة العدل لأصله أو فرعه أو زوجه إحراج له
أشد الإحراج ، لأنه إن قال الحق أغضب ذويه ، وكان في خلاف شديد
معه ، وتنافر مستمر فيكون قبول الشهادة مفضياً إلى القطيعة بين

ذوى الرحم القريبة ، وإن شهد لهم بغير الحق أغضب الله تعالى ، فجعله
الشارع بمنجاة من ذلك الحرج ، ولم تقبل شهادة العدل هؤلاء صوناً لعدالته
ولرحمته وليكون القضاء بالقسطاس .

٥١٣ - هذه نظرات ابن حزم إلى رأى بشعبه ، ونراه فى إبطاله
قد اتسم كلامه بثلاث سمات واضحة فيه :

(أولاها) أن الأدلة التى يسوقها كان يأخذ فيها بظواهر ألفاظها ،
ولا يتجاوز ذلك الظاهر إلى غيرها ، بل إنه يحتج بما يؤخذ من بادية
اللفظ دون سواه .

(ثانيها) أنه ما كان يتجه إلى معانى الشريعة ولها أصلا ، فهو
لا يتجه إلى مقاصدها ، بل لا يفرض لها مقاصد إلا التكليف . وليس لنا
أن نبحت وراء هذا التكليف عن علة ، وإن ذلك عنده بمجازة للحد :
وسير فى غير الجادة ، ولا فرق عنده بين نص خاص بالعبادات ، ونص
يتعلق بالمعاملات ، فكلاهما تكليف ، وهما فى التكليف يستويان .

(الثالثة) التعصب الشديد لظاهريته ، حتى إن ذلك التعصب ليحول
بينه وبين استيعاب كلام مخالف فيه استيعاباً تاماً ، وقد كان ذلك بلا ريب
نقصاً فى دراساته ، وأحسب أنه لو كان قد اطرح التعصب جانباً فى
بحوثه الفياضة لكان ذلك أنفع لنفسه ، وللناس .

وقد آن أن ندرس بعض أبواب فقهية على منهجه لتكون تلك الدراسة
نماذج للملك المنهج ، وقبل أن نخوض فى ذلك نذكر كلمة عن مقام فتوى
الصحابى فى استدلاله الفقهى .

٤ - فعوى الصحابي

٥١٤ - ابن حزم يقرر أنه لا يسوغ تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم لامن الأحياء ولا من الأموات ، ويعتبر الأخذ بقول الصحابي من غير حجة من السنة النبوية تقليداً غير جائز في دين الله تعالى ، فإنه لا يأخذ إلا بالكتاب أو السنة ، أو الإجماع القائم على نص منهما ، أو الدليل المشتق من هذه الأمور الثلاثة ، فالصحابي لا يحتج بقوله ، لأنه ليس إلا بشراً من البشر ، وإنه ليروي مثل ذلك الرأي عن الشافعي ، إذ روى عنه أنه قال في قول الصحابي ، كيف آخذ بقول من لو عاصرته لحاججته ، ولكن الصحيح أن الشافعي كان يأخذ بأقوال الصحابة إذا اجتمعوا ، وإن اختلفوا اختار من أقوالهم ، ولا يعدوها إلى غيرها ، وإن تلك الكلمة التي رويت عنه إنما كانت عند التعارض بين حديث وقول صحابي فإنه بلا شك يكون قول الصحابي غير جدير بالاتباع ، إذ لا قول لقائل أمام قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما قال الإمام مالك رضي الله عنه « كل إنسان يؤخذ ببعض قوله ، ويرد بعضه إلا صاحب هذه الروضة » . . .

٥١٥ - ولكن مع أن ابن حزم يصرح مراراً بأنه لا يأخذ بقول الصحابة ، وأنه لا يعتبر حجة إلا ما ذكرنا من أبواب الاستدلال في الفقه الإسلامي - نجدده كثير الذكر لأقوال الصحابة ، بل إن كتبه الفقهية سواء أكانت في الفروع أم كانت في الأصول تزخر بأقوال الصحابة ، وإذا قلنا أنها تشتمل على أكبر مجموعة من أقوال الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم لم نكن مغالين ، ولم نكن مخطئين ، فكيف يفسر نقله عنهم مع تصريحه المتكرر بأنه لا يعتبر أقوالهم حجة .

إن ابن حزم يذكر أقوال الصحابة لأحد أمور ثلاثة :

(م ٢٨ - ابن حزم)

(أولها) أن يذكر أقوالهم مجتمعاً بها ، مستديلاً على دعواه بها ، ويكون ذلك إذا كانت الفتيا التي ينقلها موضع إجماعهم ، أو يدعى هو موضع إجماع منهم لم يختلف فيها أحد منهم ، كالنظر الذي اختاره في انعقاد الخلافة ، فقد ذكر أنهم أجمعوا ثلاث مرات كل مرة على طريقة من طرق انعقاد البيعة — أولاً — أن يعهد الخليفة لمن يليه — والثانية — أن يعهد لأحد الأشخاص باختيار الخليفة ، كما كان الأمر في اختيار عثمان رضي الله عنه — والثالثة — أن يدعو أحد من استوفى شروط الإمامة لنفسه ، ويطيعه الناس ، كما فعل على رضي الله عنه ، فإن هذه الطرق الثلاث قد وافق الصحابة على كل واحدة منها بالإجماع ، فكان إجماعهم دليلاً على جواز هذه الطرق الثلاث .

(الأمر الثاني) الذي من أجله كان يذكر أقوال الصحابة — هو أن يلزم الجمهور بمناهجهم ، فقد رأى جمهور الفقهاء يأخذون بأقوال الصحابة ، فكان عند الجدال مع أتباع الأئمة الأربعة يذكر فتاوى الصحابة وأقوالهم ليلزمهم بها وليس شكهم في مناهجهم الذي ارتضوه ، وطريقتهم التي سلكوها ، كما رأيناه في إبطال الرأي ، فقد أكثر في ذلك من أقوال الصحابة أبي بكر وعمر وابن مسعود وغيرهم من مجتهدي الصحابة ، وأئمة الفقه عندهم ، فكان استشهادهم في هذا المقام مفيداً مع تأييد زعمه الإفحام والإلزام لمن اختلف عليهم وحارب طريقتهم ، ونهج غير مناهجهم .

(الأمر الثالث) الذي كان من أجله يذكر أقوال الصحابة أن يزكى قوله بأقوالهم بأن يبين أنها لم تكن غريبة غير مألوفة ، بل هي قريبة من صميم الشريعة ومن لبها ، وهي تتفق مع أقوال الذين تلقوها من النبي ، فهو يستشهد بأقوالهم ، لا لأصل الاستدلال بها ، بل لتزكية قوله ، وبيان أنه أولى بأن يكون الحق فيه من أقوال مخالفيه ، ويكون مع الإلزام بالتزكية والشهادة ، من غير أن يعتبر أقوال الصحابة في ذاتها حجة يؤخذ

بها ، ويتبعون فيها ، ولقد خالف أكثر الصحابة في أحكام المريض.
مرض الموت كما سنبين إن شاء الله تعالى .

ولأنه من الحق علينا بعد التعرض لأصول ابن حزم بذلك البيان وما
اعترض به على أصول غيره ، أن نتجه إلى دراسة لبعض الفروع الفقهية
التي تكشف بعض الكشف عن مناهجه كما ذكرنا .

دراسة لمسائل من فقهه

٥١٦ - بينا الأصول الفقهية التي اعتمد عليها ابن حزم مع سائر الظاهرية في استنباط الأحكام ، وتفريع الفروع ، وقد حق علينا بعد ذلك أن نقبض قبضة من فقهه ، لنعرف كيف طبق هذه الأصول ، وهل قيد نفسه بها تقييداً محكماً ، لم يخرج في فقهه عنه ؟

لقد ادعى بعض العلماء أن الظاهرية إذ نفوا القياس وقعوا فيه ، وتخلصوا من التسمية ، ولم يستطيعوا التخلص من الحقيقة ، ولذلك ضمنوا ما سموه الدليل شيئاً من القياس ، وقد ذكرنا أن الدليل عندهم لا يدخل في نطاقه شيء من القياس قط ، ولا نجد في فروعه شيئاً من الأقيسة إلا إذا أراد ابن حزم أن يجادل بأقيسة ليفهم من خالفهم بحجة منهاجهم ، وإن كان لا يؤمن بها ، كما كان يحاج اليهود والنصارى بأقوال من التوراة وإن كان لا يؤمن بها .

وقد تتبعنا الفروع الكثيرة في الحلى ، وهو ديوان الفقه الظاهري ، فيه الفقه الظاهري مفصلاً بأدلته ، فلم نجده اعتمد على الرأي إلا في باب واحد من أبواب الرأي ، وهو الاستصحاب ، وقد فتح بابه على مصراعيه ، فوسع الكثير من أساليب الاستنباط .

وقد اخترنا أن نذكر بعض الفروع التي تكشف مناهج الاستنباط عند الظاهرية عامة ، وابن حزم خاصة .

وهذه الموضوعات - بعضها في النكاح وبعضها في تصرفات المريض بمرض الموت ، وبعضها في الإجارة ، ولنتكلم في كل جزء من هذه الأجزاء بكلمة مشيرة ، موضحة المنهج الظاهري ولا نخوض بتفصيل إلا بمقدار ما يبين منهج الاستدلال .

١ - في النكاح

فرضية الزواج :

٥١٧ هـ - يعتبر ابن حزم الزواج فرضاً لازماً ، بصريح النص بالطلب ، وقد علمنا أن الظاهرية يعتبرون كل طلب يدل على اللزوم ، وهذا نص كلام ابن حزم : وفرض على كل قادر على الوطء إن وجد من أين يتزوج ، أو يتسرى أن يفعل أحدهما ، فإن عجز عن ذلك فليكسر من الصوم . برهان ذلك ما رويناه من طريق البخارى عن عبد الله بن مسعود يقول ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم ، فإنه له وجاء » ومن طريق مسلم عن سعد بن أبي وقاص أنه يقول : « أراد عثمان بن مظعون أن يتبتل فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، وهو قول جماعة من الساف . رويناه عن أحمد عن سعيد بن هشام أنه سأل أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها عن التبتل ، فقالت : لا تفعل . أما سمعت قول الله تعالى : « ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك ، وجعلنا لهم أزواجاً وذرية » فلا تتبتل ، وعن عبد الله بن طاووس عن أبيه أنه قال لرجل : لتتزوجن ، أو لأقولن لك ما قاله عمر لأبي الزوائد : « ما يمنعك من النكاح إلا عجز أو فجور » (١) .

ونرى من هذا أنه يقرر فرضية الزواج على الرجال القادرين على مؤونة الزواج وتكاليفه ، وقد توافرت لديهم البواعث على الزواج من القدرة الجنسية ، ولا فرق في الفرضية بين رجل يخشى على نفسه الزنى ، وآخر لا يخشى على نفسه ، فكلاهما عليه أن يتزوج ، أى أن الرجل الذى

(١) المحلى ج ٩ ص ٤٤٠ وقد حذفنا أسانيد الأحاديث وقد ذكرها هو ، والسبب في الحذف هو أن يتجه القارئ إلى نص الحديث رأساً .

يكون في حال اعتدال نفسى ، وفيه القدرة الباعثة على الزواج ، والنفقة اللازمة له متوافرة لديه ، وقد آتاه الله فضلا من التنى يستطيع به أن يكسح جماع نفسه ، ويضبطها عن الشهوات المرذية — هذا الرجل عليه أن يتزوج ولا يسوغ له أن يمتنع إلا أن يتسرى — فإن التسرى يقوم مقام الزواج عنده .

٥١٨ — هذا نظر ابن حزم وجمهور الفقهاء على أن الزواج لا يكون فرضا إلا إذا كان الرجل قادرا على الإنفاق ووجدت دواعى الزواج ، وتأكد الوقوع فى الزنى ، إن لم يتزوج ، فإنه فى هذه الحال يكون مطلوبا على وجه اللزوم والفرضية وذلك لأنه أصبح الطريق للكف عن الحرام ، ذلك بأن الزنى حرام لا شك فيه والعفة مطلوبة طلبا لاشك فيه ، وما يتعين سبيلا للكف عن الحرام ، والتزام العفة المطلوبة يكون لازما بلزومها ، أما إذا كان الرجل فى حال اعتدال ، فهو موضع الخلاف بين الظاهرية والجمهور ، فالحنفية (١) والحنابلة والمالكية قالوا : إن الزواج فى حال الاعتدال يكون مندوبا ، لان التزام النبى صلى الله عليه وسلم ، والتزام أكثر الصحابة له ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم صرح بأن النكاح من سنة الإسلام ، فقال عليه السلام : « وإن من سنتنا النكاح ، ومن رغب عن سنتنا فليس منا » .

والشافعية يرون أن الزواج فى هذه الحال لا يكون فرضا ، ولا يكون مندوبا ولكنه يكون مباحا ، لأنه ليس من جنس العبادات من حيث إنه طلب لقضاء الوطر الشهوانى ، بل هو من قبيل المباحات ،

(١) الحنفية قالوا : إن الزواج تعتبره الأحكام الخمسة التى يقسمون إليها الأحكام التكليفية . فيقولون : إنه فرض إن كان الشخص قادرا على مئونة الزواج . وقادرا على المدالة ، ويتأكد الوقوع فى الزنى إن لم يتزوج . ويكون الزواج واجبا إن كان كذلك ولكنه يخشى الوقوع فى الزنى ، ولا يتأكد الوقوع ، ويكون حراما إذا كان يتأكد الظلم إن تزوج ، ويكون مكروها إن غلب على ظنه الظلم إن تزوج ، ويكون مندوبا إن كان فى حال اعتدال وهو قادر على الإنفاق والمدالة ، ولا يخشى الوقوع فى الزنى .

كالطعام ، والشراب ، والسكنى ، وغير ذلك من مطالب الجسم ،
أما العبادات فهي مطالب الروح ؛

٥١٩ - هذا نظر بجمهور الفقهاء بخوار نظر ابن حزم ، ومنعه
الظاهرية ونرى ابن حزم يأخذ بظاهر الأمر في قوله عليه السلام : « من
استطاع منكم الباعة فليتزوج » ويرى أنه طلب تحم لازم ، لأن الأمر
عندهم يدل بظاهره على الوجوب إلا إذا قام دليل من النص يثبت أنه
لا يراد به اللزوم .

ولكن نلاحظ أن ابن حزم لم يأخذ بظاهر النص كله ، لأن النص
يأمر بالزواج وابن حزم لا يجعل الفرضية منصبة على الزواج ، بل يجعل
الفرضية منصبة على الزواج أو التبرى ، فإما أن يتبرى ، وإما أن يتزوج .
أي أنه لا بد أن يكون من الرجل المكلف أحدهما ، فإما الزواج وإما
التبرى ، ولا مناص له من أيهما .

فعلى أى نص اعتمد فى جعل التبرى مساويا للزواج ، فإن كان يعنى
الحصانة والصيانة بالتبرى ، فعنى ذلك أن يعلى النصوص ، والنصوص
عند غيره معللة فوجب أن يكون اعتماده على النص الذى يجعل فرضية
الزواج فى غير حال التبرى ولعله يعتمد فى ذلك على قوله تعالى فى
آية التعدد ، إذ يقول : « فإن خضم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت
أيمانكم » . فجعل الزواج مساويا للتبرى بملك اليمين وقد تلمسنا ذلك
لأننا لم نجد له نصا فى هذا المقام ، فاتجهنا إلى ما يتفق مع منطقته الذى التزمه .

٥٢٠ - وابن حزم كسائر الظاهرية يجعل فرضية الزواج على الرجال
دون النساء ، فهو يخرج الشابات من بين الشباب فى قوله صلى الله عليه وسلم :
« يا معشر الشباب » ولكنه إذ يخصص النص ، ذلك التخصيص يعتمد
على نص قرآنى ، وحديث نبوى . ولتركه يشرح حجته ، فهو يقول :
« وليس ذلك (أى الزواج) فرضا على النساء لقول الله عز وجل :

« والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا » وللمخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق مالك : . أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « الشهادة سبع سوى القتل - فذكر عليه الصلاة والسلام فيها المرأة تموت بجمع - شهيد ، وهي التي تموت بكرأ لم تطمئ » (١) .

وترى هنا ابن حزم يجعل الحديث المفيد للزوم الزواج خاصا بالرجال لا يدخل في عمومہ النساء ، لأن القرآن نص على أن من انشاء من لا يرجون نكاحا ، فلا بد أن ذلك جائز لهم ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر المرأة تموت بكرأ لم تتزوج من الشهداء ، ولو كان ذلك مستنكرا ما كان محلا للمدح .

٥٢١ - وابن حزم إذ يقرر فرضية الزواج بالأدلة التي ساقها لرد الأدلة التي ساقها بعض الفقهاء للاستدلال على عدم الفرضية ، وقد ساق الحجة ، وعلق عليها فقال : « وقد احتج قوم بخلاف هذا لقول الله تعالى : « وسيدأ وحصورا » وهذا لا حجة فيه ، لأننا لم نأمر الحصور باتخاذ النساء ، وإنما أمرنا بذلك من له قوة على الجماع ، ومزها أيضا بخبرين : أحدهما عن النبي صلى الله عليه وسلم « خيركم في المائتين الخفيف الحاذ الذي لا أهل له ولا ولد » ، والآخر من طريق حذيفة أنه قال : « إذا كان سنة خمس ومائة فلأن يرى أحدكم جرو كلب خير من أن يرى ولدا » ، وهذان خبران موضوعان لأنهما من رواية أبي عصام العسقلاني ، وهو منكر الحديث لا يحتج به ، وبيان وضعهما أن لو استعمل الناس ما فيها من ترك النسل لبطل الجهاد والدين ، وغلب أهل الكفر مع ما فيه من إباحة تربية الكلاب » .

وفي الحق إن الجمهور الذين قالوا : إن لم يكن فرضاً قالوا : إنه لو كان فرضاً لعدركنا من أركان الإسلام ، وقد كان في الصحابة من لم يتزوج وإنما كان النهي عن ترك التبتل بادعاء أن تركه قرينة ، ولم يقل الجمهور : إن تركه قرينة ، بل الأكثرون على أن النكاح في حال الاعتدال مندوب إليه .

وهنا نلاحظ أيضاً أن ابن حزم قد نظر إلى معنى الحكم ، وجعل ذلك من أسباب عدم الخبرين ؛ إذ قال : إنه لو أخذ بهما ترك النسل ؛ وبطل الجهاد ، وغلب الكفر ، وإن ذلك نظر إلى معنى الأحكام وعللها ، وقد انتهى هو عن التعليل بجملة .

مساواة العبد بالحر في الزواج من أربع وفي التسرى :

٥٢٢ - يقرر ابن حزم أنه لا يحل لأحد أن يتزوج أكثر من أربع نسوة سواء أكن حرائر أم كن إماء ، وبرهان ذلك قوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » .

ويقرر أن حق العبد في ذلك كحق الحر على سواء ، فالعبد أن يتزوج أربعاً من النساء ، كما أن الحر له أن يتزوج أربعاً أيضاً ، وهو بذلك يخالف الجمهور فإنهم يقررون أن العبد له من الحقوق نصف ما للحر ، كما أن عليه من العقوبات نصف ما على الحر ، وعلى ذلك لا يكون للعبد أن يتزوج أكثر من اثنتين ، وإنهم ليجتجون فوق ذلك بأقوال الصحابة ، ويدعون أن الإجماع قد انعقد بينهم على ذلك ، لكن ابن حزم ينكر وجود إجماع من الصحابة على ذلك ، بل أقصى ما فيه أن بعضهم قال ذلك ، ولم يعرف لقوله مخالف ، وما يمثل هذا ينعقد الإجماع عنده وإنه ليحكى قوله وأقوال مخالفيه وأصل رأيهم ، فيقول : « عن عمر بن الخطاب قال : ينكح العبد اثنتين . وعن ابن جريج أخبرني أن عمر بن الخطاب سأل الناس كم ينكح العبد ، فاتفقوا أنه لا يزيد على اثنتين ، وعن علي بن أبي طالب قال : ينكح العبد اثنتين : وعلى عطاء قال : أجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أن العبد لا يجمع من النساء فوق اثنتين ، وهو قول الحسن وعطاء وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والليث بن سعد ، وغيرهم ، وصح عن مجاهد والزهري أن يتزوج أربعاً ، وهذا قال مالك : وهذا مما يخالف فيه المالكيون صحابة لا يعرف لهم من الصحابة مخالف ، وهذا مما يعظمونه إذا وافق أهواءهم ، ولا حجة في كلام أحد دون كلام الله سوروله ،

وقد قال تعالى : « فأتكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » فلم يخص عبداً من حر في ذلك ، وبالله التوفيق ، (١) :

وهنا نجد ابن حزم يطرح أقوال الصحابة لسبيين ، (أولهما) أنه لم ينعقد بأقوالهم لإجماع ، وإن ادعى ذلك ، لأن أخص ما ينتهى الأمر إليه أن بعض الصحابة قالوا قولاً لم يعرف له مخالف ، وما بهذا ينعقد الإجماع عنده .

(ثانيهما) أن النص صريح في ظاهره من عدم التفرقة بين حر و عبد ، فلا بد عند التفريق بينهما من سند لهذه التفرقة من الكتاب أو السنة ، فإنهما وحدهما هما اللذان يخصصان نصاً عاماً ، إذ لا تخصيص للنص إلا بالنص . ومع أن ابن حزم قد وافق المالكية في هذا الموضوع يأبى إلا أن يوجه إليهم سهام نقده ، فينقدهم في وفاقه وخلافه معهم ، وإن كانوا هم الكثرة الكبرى وذوو السلطان في الأندلس ، فهو يقول إنهم بهذا القول ، قد خالفوا أصلهم الذى عظموه وهو ألا يخالف قول الصحابي الذى لم يعرف له مخالف .

٥٢٣ — وابن حزم لا يسوى بين العبد والحر في جواز الزواج من أربع فقط بل يسوى بينهما في جواز التيسرى ، فإن الحر له أن يتيسر بمن شاء من الجوارى من غير تقييد بعدد ، لقوله تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم » فأطلق الدخول بملك اليمن من غير عدد . وكما أن ذلك جائز للحر بإطلاق ، فهو جائز للعبد بإطلاق أيضاً ، وذلك لسبيين :

(أولهما) أنه لم يرد نص يفرق بين الحر والعبد في ذلك ، وما دام لا نص فالخطاب عام يشمل الأحرار والعبيد على سواء .
(والسبب الثانى) أن العبد عنده تجاوز ملكيته ، فهو يصبح أن يكون مالكا ، وملكه منفصل عن ملك سيده ، وقد قرر ذلك كبداً عام

(١) المحلى ج ٩ ص ٤٤٤ مع ملاحظة اختصار الأسانيد .

خالف به جمهور الفقهاء ، أو بالأحرى إجماعهم ، إذ يقررون أن العبد وما ملكت يده لسيده ، فجاء ابن حزم وقال : أين الدليل على منع ملكيته من الكتاب أو السنة أو الإجماع المعتمد عليهما ، أو الدليل المستمد من هذه الأصول فما دام لا دليل على ذلك ، فالأصل العام الثابت من النصوص التي تقر الملكية العامة لبني آدم يشملها .

وما دامت الملكية تثبت له ، فإنه يجوز أن يكون مالكا للإمام ، وله عليهن كل حقوق الملاك ، فله أن يتسرى بهن كما يتسرى الحر على سواء لا فرق بينهما ، وهذا كلام ابن حزم في ذلك :

« وأما تسرى العبد فإن الناس اختلفوا فيه . . فعن ابن عمر أنه كان مما يليكه يتسرون ولا ينهائم ، وعن ابن عباس أنه قال لعبد له جارية : استحلها بملك اليمين . ولا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف لهذين ، وهو قول الشعبي ، وإبراهيم النخعي والحسن البصري ، وعطاء ، وصح ذلك عنهم وهو قول مالك ، وأبي سليمان وما نعلم خلافاً لذلك من تابع لإرواية غير مشهورة عن إبراهيم ، والحكم بن عتبة ورواية صحيحة عن ابن سيرين أنهم كرهوا للعبد أن يتسرى كراهية لا منعاً ، ولم يجز ذلك أبو حنيفة ولا الشافعي ، وهم يعظمون خلاف المصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة ، وقد خالفوا هنا ابن عباس وابن عمر ولا يعرف لهما من الصحابة رضى الله عنهم مخالف ، فوجب الرجوع إلى القرآن والسنة ، فوجد الله يقول « والذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ، فإنهم غير ملومين » فلم يخص تعالى حراً من عبد ، وقد تكلمنا فيما خلا من كتابنا على صحة ملك العبد لماله ، فأغنى عن ترداده » (١) .

ونراه في هذا لا يحتاج بقول الصحابي ، لأنه لا يعتبر ذلك إجماعاً ، بل يتجه صوب الكتاب والسنة ، فيجد الكتاب فيه النص الذي يرشده ويهديه ، لكنه يذكر أقوال الصحابة ، مستأنساً ومزكياً لرأيه ، ومفصلاً ولمزماً

لخالفه : إذا خالفوا قول الصحابي ، وهم يحتجون به ملتزمين له إذا لم يكن له مخالف .

٥٢٤ - ونرى من هذا أن ابن حزم قد سلك في فقهه بالنسبة للأرقاء أن يعطيهم الحقوق التي للأحرار كاملة إلا إذا جاء نص بنقضها ، فإنه حينئذ يعمل النص وقد جاء النص بأن يكون على الرقيق نصف ما على الحر من عقوبة مقدرة قابلة للتصنيف ، ولم يبيح التصنيف في الحقوق فبقيت على ما كانت عليه ، واعتبر الحقوق مشتقة من الآدمية لا من الحرية ، فحق الملك ثابت بمقتضى النص العام « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » فهو ثابت للآدميين بمقتضى الآدمية وتنظيمها الشرائع ، وليست الملكية خاصة بالأحرار ، حتى لا ينال الأرقاء حظهم منها ، بل هى حظ الإنسانية وحققها بمقتضى تسخير ما فى الكون ، وتنظيم الشرائع لهذه الملكية .

وإني أوافق ابن حزم فى عدم قياس الحقوق على العقوبات حتى تنصف الحقوق ، كما تنصف العقوبات ، أوافق على رأى ، وإن كنت أخالفه فى أصل الاستدلال ، فهو لم يوافق على تصنيف الحقوق ، لأنه يبنى أصل القياس ، ويبقى ظواهر النصوص على ما تدل عليه من ظاهر ، ولكننى أقول إن القياس لا يتحقق علته ، وذلك لأن العبد لهوانه فى نظر الناس ، وهوانه فى ذات نفسه ، لا تكون الجريمة منه كالجريمة من غير المهين ، فجريمة الكبير المشلول كبيرة بكبره ، وجريمة الصغير صغيرة بصغره ، فكبرت عقوبة الحر ، وصغرت عقوبة العبد . وليس كذلك الحقوق ؛ فإن الضعيف لا يحرم من الحقوق لضعفه ، ولا يستهان بحقوقه الآدمية لهوان أمره .

(ج) تحريم الزواج من ابنة الزوجة بعد الافتراق عنها :

٥٢٥ - لابن حزم فى هذه المسألة رأى خالف به جمهور المسلمين ، وهو أنه اشترط لتحريم فرع المرأة على من كان زوجها شرطين ؛ وهو أن يدخل بها وأن تكون الربيبة فى حجره ، فإذا لم تكن فى حجره فلا تحرم ؛ وقد قرر جمهور الفقهاء أن الشرط الثانى ليس معتبراً فى التحريم ، فتحريم

الريبة التي دخل بأمرها سواء أكانت في حجره أم لم تكن في حجره ، وذلك لأن نص التحريم وهو قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » سيق فيه كونهن في الحجور مساق الحضي على الامتناع عن الزواج منهن ، لأنهن في الغالب يتربين في حضناته ورعايته وحجره ، فكأنهن أولاده ، وليس ذلك لتقييد التحريم ، ولكن ابن حزم الظاهري الذي لا يعتمد إلا على ظواهر الألفاظ دون سواها ، يعتبر ذلك قيئاً في التحريم ، فإذا لم يتحقق القيد كان الأمر على ما كان قبل ذلك ، وهو الحل ، وهذا كلام ابن حزم في هذا المقام :

« ومن تزوج امرأة ، ولها ابنة ، فإن كانت الابنة في حجره ، ودخل بالأمر مع ذلك وطىء أو لم يطأ ، لكن خلاها بالتلدز لم يحل له ابنتها أبداً ، فإن دخل بالأمر ولم تكن الابنة في حجره أو كانت الابنة في حجره ولم يدخل بالأمر فزواج الابنة حلال » (١) .

٥٢٦ — ونرى من هذا أنه يخالف جمهور الفقهاء في هذه القضية في موضعين :

أولها : أنه لا يشترط الدخول بالوطء ، بل يكفي بالخلوة مع الاستمتاع بغير الدخول الحقيقي ، والفقهاء اشترطوا الدخول الحقيقي ، لأن القرآن الكريم عفا لا يذكر كلمة الوطء أو الجماع ، بل يكفي عنهما مرة بالمس ، ومرة بالدخول ، ومرة بالتغشى كما قال تعالى : « فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما » . وهكذا ، فكانت كلمة الدخول في الآية كناية عن الدخول الحقيقي ، أما ابن حزم فلم يعتبر إلا الدخول الظاهري ، وهو أن تزف إليه ، ويختص بها ، ويكون منه ما يكون بين الرجل وأهله في خلوة ، وإن لم يكن بجماع .

الموضع الثاني : من مخالفته للجمهور أنه يشترط لتحريمها أن تكون في حجره ولقد قال في دليل ذلك : برهان ذلك قول الله تعالى : « وربائبكم اللاتي

(١) الحل ج ٩ ص ٥٢٧ .

في حجبوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ، فلم يحرم الله عز وجل الربيبة بنت الزوجة إلا بالدخول بها ، وأن تكون في حجره ، فلا تحرم إلا بأمرين معاً لقوله تعالى ، بعد أن ذكر ما حرم من النساء : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » (وما كان ربك نسياً)^(١) ،

ويفسر كلمة الحجر بما يعم ضمنها إليه : أو الولاية عليها ، وإن لم تكن في بيته ، ولذا يقول : وكونها في حجره ينقسم قسمين :
(أحدهما) سكنها معه في منزله ، وكونه كافلاً لها .

(والثاني) نظره إلى أمورها بمعنى الولاية لا بمعنى الوكالة ، فكل واحد من هذين الوجهين يقع به عليها كونها في حجره ، وأما أمها فيحرمها عليه بالعقد جملة قوله تعالى : « وأمها نسائكم » فأجملها الله عز وجل فلا يجوز تخصيصها^(٢) .

٥٢٧ — وبعد أن يحرم رأبه ذلك التحرير يناقش أقوال مخالفيه ، ويثبت رأيه من النصوص ، فيقول : قول الله عز وجل : « وربائبكم معطوف على ما حرم ، هذا لا شك فيه ، وقوله عز وجل : « اللاتي في حجبوركم » نعت للربائب لا يمكن غير ذلك ، وقوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » من صفة الربائب ، إلا يجوز غير ذلك ألبتة ، وبهذا التحليل ينتهي إلى أن التقييد بهذين الوصفين خاص بالربائب .

ثم يذكر اختلاف الصحابة في القضية ، ويذكر قول بعضهم ، ليكون مأثوساً مألوفاً . فيقول : « اختلفوا في الربيبة ، فقالت طائفة : إذا دخل بأمها فقد حرمت البنت عليه ، سواء كانت في حجره أم لم تكن ، وعن الحسن بن عمران بن الحسين ، سئل عن رجل تزوج امرأة فطلعتها قبل أن يدخل بها ، فقال عمران : « لا تحل له أمها ، دخل أو لم يدخل . فإن طلق الأم قبل أن يدخل بها تزوج ابنتها » وبه يقول أبو حنيفة ومالك

(١) الكتاب المذكور .

(٢) الكتاب المذكور ص ٥٢٨ .

والشافعي ، وقالت طائفة بمثل قولنا — عن مالك بن أوس قال : كان عندي امرأة قد ولدت لي فتوفيت : فوجدت عليها ، فلقيت علي بن أبي طالب ، فقال لي : مالك ! ؟ قلت : توفيت المرأة . قال : أها ابنة ؟ قلت : نعم . قال : أكانت في حجرك ؟ قلت : لا ، هي في الطائف ، قال : فأنكحها ، قلت : وأين قوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » ، قال : لأنها لم تكن في حجرك ، وإنما ذلك إذا كانت في حجرك ، وعن ابن جريج : أخبرني ميسرة أن رجلاً يقال له عبد الله بن معبد أخبره أن أباه أوجده ، نكح امرأة ذات ولد من غيره ، فاصطحبها ما شاء الله عز وجل ، ثم نكح امرأة شابة ، فقال له أحد بني الأولى : قد نكحت علي أمنا ، وكبرت ، فاستغثت عنها بامرأة شابة فطلقها ، قال : لا والله إلا أن تنكحني ابنتك . قال : فطلقها وأنكحها ابنته ، ولم تكن في حجره ، ولا أبوها ابن العجوز المطلقة ، فجنبت سفيان بن عبد الله ، فقلت له : استفت لي عمر ابن الخطاب . قال : لتجيء معي ، فأدخلني على عمر ، فقصصت عليه الخبر ، فقال عمر : لا بأس بذلك ، فسل فلاناً ، ثم تعال فأخبرني قال : لا أراه إلا علياً ، فسألته ، فقال : لا بأس بذلك ^(١) .

هذا كلام ابن حزم ، وأن القصة الأخيرة تحتاج إلى بعض التوضيح ؛ وذلك أن خلاصتها أن رجلاً تزوج امرأة ولها ابن . ولابنها بنت ، ولما كبرت أمه طلقها زوجها ، وتزوج الرجل شابة فجاء ابنها يعاتبه ، ويطلبه بأن يطلق الشابة التي تزوجها فأقسم أنه لا يفعل إلا إذا زوجه الابن بنته هو ، أي حفيذة العجوز المطلقة ، أي فرع مطلقته : فزوجه إياها ، ولم تكن البنت في حجره ، ولا أبوها في حجره ، ولم ير عمر في ذلك بأساً .

٥٢٨ — وهكذا نرى ابن حزم يكثر من الاستشهاد بأقوال الصحابة ليزكي قوله ، وإن كانت هذه الأقوال غير مشهورة ولم يعرف أنهم قالوها . ويشير ابن حزم إلى الذين خالفوه وهم الجمهور في تفسير الدخول بأنه الجماع .

لا مقدماته فيقول في ذلك : قد قال الله تعالى : « اللاتي دخلتم بهن » ، إنما غنى الجماع صبح ذلك عن ابن عباس . . . وعن ابن عباس أن القبلة للأُم التي تزوج تحرم ابنتها . . . وروى عن عطاء إنه الدخول فقط ، وإن لم يفعل شيئاً ، ^(١) .

وإنه بهذا يتبين رأى ابن حزم ووجهة نظره ، ونراه يتمسك بالألفاظ تمسكاً حرفياً . فهو يفسر الدخول تفسيراً ظاهراً ، ويفسر وصفها بأنها في حجره تفسيراً ظاهرياً ، ولا يتجه إلى اللب في العبارات والألفاظ ولو كانت الألفاظ تنطق به وإن قوله تعالى « في حجبوكم » سيق مساق الحض على الامتناع كما قلنا بالإشارة إلى حكمة التحريم : وهو كونها كإبنته ، وفي بيتها لا ترخي بينهما الأستار ، ولا يحجب عنها ولا تحجب عنه كإبنته وما يكون حالها كذلك لا تحل له ، ولذا صرح القرآن بحال الحل بعد هذين الوصفين ، فقال تعالى : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وليست هذه صورة الحلال فقط ، بل معها الأخرى وهي ألا تكون في حجره لم يذكرها سبحانه ، فكان ذلك دليلاً على أنها ليست حلالاً . وإنا نذكر ابن حزم بقوله تعالى : « وما كان ربك نسياً » وهي الجملة الكريمة التي يذكرها الخافيه فحق علينا أن نذكرها له ولكنه النظر الظاهري الذي لا يغوص وراء لب الحقائق ومعناها .

(د) التفريق بين الزوجين بحكم القاضي :

٥٢٩ — لا يسوغ ابن حزم التفريق بين الزوجين بحكم القاضي إلا إذا صارت الزوجة حراماً على الزوج لا تحل له أو يملكها أو تملكه أو بخيار منصوص عليه ، وقد حصر هذه الأمور في ثمانية ، ذكرها بقوله :

« ما يقع به فسخ النكاح بعد صحته ثمانية أوجه فقط أحدهما أن تصير حريمة (أى محرمة) برضاع (٢) والثاني أن يطأها أبوه أو جده بجهالة ،

(١) الكتاب المذكور .

(٢) بأن ترضع من أمه أو يرضع من أمها ، فإن رضاع الكبير يحرم عنه كرضاع الصغير .

فإن يقصد الزنى والثالث أن يتم التعانه والتعانه ، والرابع أن تكون أمة فتعنى
خلها الخيار في فسخ نكاحها من زوجها أو إبقائه . والخامس اختلاف الدينين
إلا في جهة واحدة ، وهي أن يسلم الزوج وهي كتابية ، قلنهما يقيان على
نكاحهما . وينقسم اختلاف دينهما في غير الوجه الذي ذكرنا خمسة أقسام
(أحدها) أن يسلم هو ، وهي غير كتابية (وثانيها) أن تسلم هي وهو كافر ،
كتابي أو غير كتابي ، فلو أسلما معاً فهما على نكاحهما (وثالثها) أن يرتد
هو دونها (ورابعها) أن ترتد هي دونه ، (وخامسها) أن يرتدا معاً ، في
كل هذه الوجوه يفسخ نكاحهما .

« والسادس (أى من وجوه الفسخ) أن يملكها أو بعضها (والسابع)
أن تملكه أو بعضه (والثامن) موته أو موتها » (١) .

هذه أسباب القرقة للزواج بعد صحته بغير الطلاق والخلع ، وعلى هذا
لا فسخ عنده لعيوب الزوج ، ولا لتضرر الزوجة ، ولا لغياب الزوج ،
ولا لشيء من ذلك قط ، وهو بذلك خالف جمهور الفقهاء من المسلمين ،
لاستمسكه بالنصوص واستصحاب الحال في كل ما ذكر .

٥٣٠ - وقبل أن نخوض في بيان آرائه في هذا وعماده ومعارضته
للفقهاء يحسن أن نشير بكلمة موجزة إلى أقوال الفقهاء في هذا . لقد اختلف
الفقهاء الأربعة في التفريق بين الزوجين بحكم القاضي ما بين مضيق وموسع ،
فالحنفية ضيقوا الأسباب ولم يوسعوا فيها ، والشافعية ، وسعوا قليلاً عنهم ،
ثم المالكية والحنابلة وسعوا أكثر من الفريقين .

فالحنفية لم يجزوا التفريق لعيب في الزوجة قط اكتفاء بما يملكه الرجل
من الطلاق ، أما عيب الزوج فأجازوا التفريق فقط في حال العيب الجنسي
الذي يثبت معه أن الزوج لم يغش زوجته ، وحسروا تلك العيوب الثلاثة ،
وهي الجب والخصاء والعنة ، لأن العيوب الجنسية تمس مقصد الزواج ،

(١) المحل ج ١٠ ص ١٣٤ .

ولا يتحقق مع قواها غرضه ، وهو طلب النسل ، وقضاء الوطر الذي يتقاضاه الطبع الإنساني ، ولا معنى مطلقاً للزواج مع هذه العيوب ، واعتمدوا على المأثور من الصحابة في ذلك .

وقد زاد محمد من أصحاب أبي حنيفة على هذه العيوب ثلاثة أخرى هي البرص والجذام والجنون ، فإنه إذا كان الزوج به واحد من هذه الأمراض الثلاثة كان للزوجة طاب التفريق من القاضي ، ويحكم به لأن هذه العيوب تتمثل فيها العشرة الزوجية بين الزوجين ، ولا يرجى برؤها ، وهي كالعيوب التناسلية .

هذا مذهب أبي حنيفة لا يسوغ التفريق إلا لذلك ، فلا يسوغ التفريق لعدم الإنفاق أو الضرر ، أو الغياب أو العيوب التي تكون بالزوجة بحال من الأحوال ولا بالعيوب غير السابقة (١) .

٥٣١ — أما مذهب الشافعي ، فإنه يجيز التفريق لعدم الإنفاق إذا كان سببه عسر الزوج ، لأنه يعتبر عسر الزوج عيباً يسوغ التفريق به كعيب العنة ونحوها . ولا يسوغ التفريق لعدم الإنفاق إذا كان قادراً ، وقريب منه في ذلك أحمد بن حنبل . وأجاز الشافعي التفريق للعيوب التناسلية سواء أكانت بالرجل على النحو الذي ذكرناه ، أم كانت بالمرأة بأن يكون بها عيب يمنع غشيانها ، كما قرر الشافعي التفريق للجنون والجذام والبرص ، سواء كان بالرجل أم كان بالمرأة ومنع الشافعي التفريق للغياب أو للضرر بأي نوع من أنواع الضرر ، بل يمنع الضرر وتبقى الزوجية .

والمالكية وسعوا في التفريق لعدم الإنفاق فاعتبروا الامتناع عن الإنفاق مع القدرة مسوغاً لطلب التفريق ، ولم يحصر العيوب في العيوب الأربعة السابقة بل قرروا أن كل عيب مستحكم يجيز التفريق إذا لم تعلم به وقت العقد ، ولم ترض به بعد العلم أو لم ترض بعد طروئه إن كان طارئاً .

وأجاز المالكية والحنابلة التفريق للضرر والغياب .

هذا وقد أجمع الفقهاء الأربعة على أن القاضي له أن يحكم بموت المفقود إن ثبت لديه موته ، وإن اختلفوا في طرق الإثبات ، وأشدّهم في ذلك الحنفية فلم يسرعوا الحكم بموته إلا إذا مات أقرانه ، وموت أقرانه قليل ببلوغه التسعين وقليل ببلوغه أكثر من ذلك عندهم ، أما بقية الأئمة ، فقد وسعوا نطاق الحكم بالموت وأجازوا الأخذ بالقرائن في ذلك إلى آخر ما هو مدون في باب المفقود من كتبهم (١) .

٥٣٢ - هذه أقوال الفقهاء الأربعة ، ومن انتحلوا مذهبهم ، وهذا ما خالفه الظاهرية ، وقد علمت أنهم لا يفرقون بغير طلاق الزوج أو إيلائه إلا في الأمور الثمانية التي نقلناها عن ابن حزم .

وأساس نظريتهم أن الطلاق بيد الزوج لا بيد أحد سواه ، وأنه إن كان منه ضرر بالزوجة يعزر ، وإن امتنع عن الإنفاق أجبر عليه ببيع بعض ماله ، ولا تفريق لعيب من العيوب ، لأنه لا نص في هذا المقام . وكيف يساغ التفريق بين الزوجين من غير نص من القرآن والسنة النبوية ، أو إجماع مستمد منهما ؟ فإن الأبضاع حلت بكلمة الله ، فكيف يقطع الحل من غير نص مسوغ ، وكيف يثبت حلها لغيره ، وقد افتقرت عن زوجها بغير نص من الشرع الحكيم .

ولنشر إلى بعض كلامه في التفريق للعيوب ، والغياب ، ثم عدم الإنفاق ،

٥٣٣ - يبتدئ بالكلام في العنين من الكلام في العيوب ، فيصرح في قوة بأن العنين لا يفرق بينه وبين زوجته إلا أن يشاء هو طلاقها فيطلقا ، ويقول في ذلك : ومن تزوج امرأة فلم يقدر على وطئها ، سواء أكان وطأها مرة أو مراراً ، أو لم يطأها قط فلا يجوز للحاكم ولا لغيره أن يفرق بينهما أصلاً ، ولا أن يؤجل له أجلاً ، وهي امرأته إن شاء طلق ، وإن شاء أمسك ، وفي هذا خلاف قديم ،

(١) أحكام المفقود مينة في كتاب الأحوال الشخصية مؤلف من ٤٤٩ .

ثم يذكر الفتاوى المنقولة عن الصحابة التي يعتمد عليها فقهاء المذاهب الأربعة في تسويغ التفريق، ويضعف بعض الروايات لهذه الفتاوى، كالروايات عن عمر في ذلك، ويسكت عن بعضها غير آخذ بها، لأنه لا يأخذ بقول الصحابي كما قررنا من قبل.

ثم يذكر أقوالاً لبعض الصحابة تزكي رأيه، فهو يروى عن علي بن أبي طالب أن امرأة جاءت إليه فقالت: هل لك في امرأة ليست بأيم، ولا بذات بعل، قال: وأين زوجك، فقالت: هو في القوم، فقام شيخ ينجح، فقال: ما تقول هذه المرأة؟ قال: سألها هل تنقم في مطعم أو ثياب؟ قال علي: فما من شيء؟ قال: لا، قال: وأهلك، قالت: فرق بيني وبينه، قال: اتقى الله واصبري، فإن الله تعالى لو شاء لا يهلكك بأشد من ذلك» (١).

ولكن الذين سوغوا التفريق للعنة لم يعتمدوا فقط على أقوال الصحابة، بل روي في ذلك خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه فرق بين أبي ركانة وامرأة له من زينة شكت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: «ما يغني عني إلا كما يغني هذه الشعرة (وأخذتها من رأسها)». وابن حزم يضعف هذا الخبر، ويقول إن أبا ركانة لم تكن له صحبة ولا إسلام، وإنما كان ذلك لو صح ابنه، ويعتبر الاستدلال بهذا الحديث تمويهاً.

٥٣٤ — وإنه بعد أن يذكر ما يعتمد عليه الفقهاء الذين سوغوا هذا النوع من التفريق يذكر ما يعتمد هو عليه. فيقول:

«وبرهان صحة قولنا، هو أن كل نكاح صحح بكافة الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فقد حرم الله تعالى بشرتها وفرجها على كل من سواه، فمن فرق بينهما بغير قرآن أو سنة ثابتة، فقد دخل في صفة الذين ذمهم الله تعالى بقوله: «فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه» ونعوذ بالله من هذا» (٢).

(١) المحلى ج ١٠ ص ٥٩.

(٢) المحلى ج ١٠ ص ٦١.

وبعد ذلك يندد بالفقهاء الذين سوغوا التفريق ، واتخذوا لإثبات العنة كوصف ملازم له بالنسبة لهذه الزوجة - طريق التأجيل سنة فقال « نحن لا نمنع أن يطلقها العنين إن شاء ، إنما نمنع وننكر أن يفرق بينهما على كره ، أو أن يؤجل عاماً ثم يفرق بينهما ، فهذا هو الباطل الذي لم يصح قط عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ولا جاء قط في قرآن ولا سنة ولا في رواية صحيحة أو فاسدة ، ولا أوجبه قياس ولا معقول فإن قالوا قد أمر الله عز وجل في الإيلاء بالتوقف ، ثم الإيجار على الفينة أو الطلاق قلنا نعم أربعة أشهر ، فأين السنة وأين التفريق » (١) .

وفي هذا يحمل على الذين فرقوا بين العنين وزوجه عامة ، وعلى الذين أجملوه لإثبات العنة سنة كاملة ولم يغشها قط في هذه السنة ، وهؤلاء هم الحنفية والمالكية والشافعية ، ومن الإنصاف لهم أن نقول إن التأجيل كان لإثبات العنة والتأكد منها ، فإن عدم الوصول إلى امرأته أسبوعاً أو شهراً مثلاً لا يدل على وصف العنة بالنسبة لها ، فإن ذلك قد يعثرى الرجل السليم ، فأجلوه سنة تكون شاملة للفصول الأربعة ، فإن لم يصل إلى امرأته في مدى السنة كان ذلك دليل قيام العنة كوصف ملازم له ، فإن الناس تختلف أمزجتهم وأحوالهم ، فمنهم من ينشط في فصل من السنة دون الآخر : فكان حتماً أن يعطى فرصة تستغرق هذه الفصول جميعاً ، فإن لم يصل إلى امرأته في مدى هذه السنة كان ذلك دليلاً على العنة لا شك في ذلك ، وإذا ثبتت العنة وجب التفريق عند هؤلاء .

٥٣٥ - وابن حزم كما يقرر منع التفريق للعنة يقول قولاً قاطعاً لكل أسباب التفريق إلا عن طريق الزوج فيقول : « لا يفسخ النكاح بعد صحته بجماد حادث ولا بمرض كذلك ، ولا بجنون كذلك ، ولا بأن يجد بها شيئاً من هذه العيوب ، ولا بعلم نفقة ولا بعلم كسوة ، ولا بعلم صداق » (٢) .

(١) الكتاب المذكور ص ٦٣ .

(٢) المحلى ج ١٠ ص ١٠٩ .

ثم يخص الجذام والبرص والجنون بكلامه ، ويأتى بما أثر عن الصحابة في هذا وما أخذته الأئمة أصحاب المذاهب من أقوالهم ، ولا يعتبر في أقوال الصحابة حجة لهم ، إما لأنها لا توافق تمام الموافقة ما يقررون ، وإما الضعف في إسنادها ، ثم هو في الجملة لا يعتبر أقوال الصحابة غير المجمع عليها حجة في الدين لأن ذلك يكون تقليداً ، والتقليد في الدين لا يجوز .

ثم يذكر لهم حديثاً في هذا المقام وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة من بنى غنار فلما دخلت عليه ووضعت ثيابها رأى بكشحتها بياضاً ، قال : البسى ثيابك ، والحقى بأهلك . ويقول إن سند هذا الحديث ضعيف ، وعلى فرض صحته فإنه لا يدل على جواز التفريق بحكم القاضى ، إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم طلقها ، والطلاق ليس بممنوع ، ثم يقرر في النهاية أنه لا دليل على جواز التفريق من غير رضا الزوج أو يطلبه من غير طلاق منه ، لأن الدليل هو الكتاب والسنة والإجماع المبني على أحدهما فيقول :

« كل هذه آراء فاسدة ، إنما هو النكاح كما أمر الله تعالى عز وجل ، فلمسك بمعروف أو تسريح بإحسان » إلا أن يأتى نص صحيح فيوقف عنده .

٥٣٦ - ومع أن ابن حزم يشدد في منع التفريق للعيوب ذلك التشديد يقرر أن الزوج أو الزوجة إن اشترط أحدهما السلامة من العيوب فوجدها على غير الشرط ، فإن النكاح ينفسخ من تلقاء نفسه لأنه تبين أن المعيب غير المعقود عليه ، فيفسخ العقد من غير اختيار أحدهما ، وهو يقول في ذلك :

« فإن اشترط السلامة في عقد النكاح فوجد عيباً أى عيب كان هو نكاح مفسوخ مزدود لا خيار له في إجزته ، ولا صداق فيه ، ولا ميراث ، ولا نفقة ، دخل أو لم يدخل ، لأن التي أدخات عليه ، غير التي تزوج ، ولأن السلامة غير المعيبة بلا شك فإن لم يتزوجها ، فلا زوجية بينهما » (١) .

وهنا نجد أن ابن حزم قد قرر حكماً لم يعتمد فيه على نص ، ولا إجماع ، ولا دليل مستمد من النص أو الإجماع بل اعتمد فيه على مجرد الرأي ، ونجده حيثئذ خالف أصوله في موضعين :

(أولها) أنه أفتى بالرأى في هذه المسألة إذ أنه خرج القضية على أن من تزوجها غير من دخل بها ، وهذه الغيرية غريبة ، لأنها إذا كانت معينة بالشخص بالإشارة أو الاسم كيف يكون من تزوجها غير من دخل بها ، إن تبين أنها غير سليمة ، وقد اشترط السلامة ، نعم إنه تبين أن الرضا لم يكن على أساس سليم ، ولكن لا لتغير موضوع العقد ، إنما لاشتراط شرط فيه منفعة .

(الموضع الثاني) أنه اعتبر الشرط المشروط في العقد ، مع أن الأصل عنده أن كل شرط باطل إلا إذا قام الدليل من النص على وجوب الوفاء به أو وجوب تحققه .

التفريق للغياب :

٥٣٧ - يجيز الحنابلة والمالكية التفريق لغياب الزوج إن تضررت الزوجة من غيابه بعد غيبته سنة ، على تفصيل في ذلك قد بيناه في موضعه^(١) . وقد منع ذلك الحنفية ، والشافعية ، لأنهم لم يسوغوا التفريق للضرر بكل ضرره ، بل يحمل الزوج على العدالة مع زوجه بسلطان القضاء ، ولا حيلة في الغياب ، فتصبر لأمر الله ، وابن حزم لا يجيز التفريق قط إلا بالطلاق أو للأسباب الثمانية التي ذكرها ، فالتفريق للغياب بكل أنواعه لا يسوغ أصلاً ، سواء أكان معلوم المكان أو لم يكن ، وسواء أكان مؤكداً الحياة أم لم يكن مؤكداً الحياة ، ولذلك لا يقرر الفرقة بين المفقود وزوجته أو تقسيم ماله حتى يثبت موته ، ويقول في ذلك :

« ومن فقد عرف أين موضعه أو لم يعرف ، في حرب فقد أو في غير

(١) راجع هذا في كتاب الأحوال الشخصية لمؤلف في باب التفريق للضرر .

حرب وله زوجة أو أم ولد (١) وأمة ومال لم يفسخ نكاح امرأته أبداً ،
وهي امرأته حتى يصبح موته ، أو تموت هي ، ولا تعتق أم ولده ؛ ولا تباع
أتمته ولا يفرق ماله . لكن ينفق على ماذكرنا من ماله ، فإن لم يكن له
بيعت الأمة وقيل لامرأته ولأم الولد انظروا لأنفسكما ، فإن لم يكن لهما
مال مكتسب أنفق عليهما من سهم الفقراء والمساكين من الصدقات كسائر
الفقراء ، ولا فرق ، (٢) .

٥٣٨ - وإن ابن حزم يذكر بعد ذلك أقوال الأئمة الأربعة ، وما
يعتمدون عليه من فتاوى ، ويخوض في ذلك ويتبعض قبضة قيمة من فتاوى
الصحابة وقد ابتلوا بهذا ، لأن كثرة الغزوات في عصر عمر ومن بعده
كانت سبباً في كثرة الفقد ، والفقد في أكثر أحواله مقترن بالحروب ، وقد
يكون في غير الحروب فقد ، ولكنه يكثر في الحروب .

وبعد أن يبين الصحيح من هذه الآثار عن الصحابة ، وغير الصحيح ،
ويناقش أقوال الفقهاء ينهى بأنه لا حجة فيها ، لأن الحجة عنده نص عن
النبي صلى الله عليه وسلم أو إجماع ولا شيء من ذلك في القضية ، فيبقى
الأمر في المنقود على حكم الحياة حتى يصبح الموت فعندئذ تعتد زوجته عدة
الوفاة ، ويقسم ماله ، وقبل ذلك هو كسائر الأحياء يرث ولا يورث عنه
ولا يفرق بينه وبين أهله ويقول في ذلك :

« لا حجة في قول أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز
فسخ نكاح أحد بمغيبية ، ولا إيجاب عدة ممن لم يصبح موته ، ولا يطلق أحد
عن غيره وبالله تعالى التوفيق » (٣) .

وخلاصة فقه ابن حزم في التفريق الذي يملكه القاضى ، أنه يقف فيه

(١) وهي الأمة التي تسرى بها فأنجب منها ولداً ، فإنها تسمى أم ولد لأنه لو مات تمتق
لأن ولدها ملك بعضها .

(٢) المحل ج ١ ص ١٤٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٤٢ .

موقفاً ممانعاً وخصوصاً في التفريق للضرر والعيوب ، فهو قد منع منعاً باتاً التفريق للضرر والعيوب : وقد وافقه بعض المتأخرين في قوله إن التفريق للعيوب لا يسوغ فقد قال الشوكاني في نيل الأوطار والروضة الندية : « ومن أمعن في النظر لم يجد في الباب ما يصلح للاستدلال به على الفسخ بالمعنى المذكور عند الفقهاء » (١) .

التفريق لعدم الإنفاق :

٥٣٩ — وابن حزم يمنع التفريق لعدم الإنفاق ، ويخالف الأئمة الثلاثة مالكا والشافعي وأحمد رضي الله عنهم ، ويتلاقى مع أبي حنيفة في ذلك تمام التلاقي ، وإن خالفه في طريقة حمل الغنى القادر على الإنفاق على زوجته فهو يمنع التفريق لعدم الإنفاق ، سواء أكان الزوج غنياً قادراً أم كان فقيراً عاجزاً .

فإن كان غنياً قادراً بيع من ماله ما ينفق منه على زوجته وكل من تجب عليه نفقته ويقول في ذلك : « إن غاب أو أبي بيع عليه ماله » لقوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط » وكل من لزمت المسلم نفقته ، فقد وجب له حق في ماله ، ففرض عليه إيصاله إليه وتوفيته إياه فإن لم يقدر على ذلك إلا ببيع عرض أو عقار بيع ذلك لقول الله عز وجل : « وأحل الله البيع » فن لم يبيع من ماله من عليه حق ما يوصله به إلى حقه فقد عصى الله تعالى في قوله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ومن أبر البر إيفاء ذى الحق حقه ، ومن الإثم والعدوان منع ذى الحق حقه .

هذا كلام ابن حزم فيما إذا كان الذى لا ينفق على زوجته قادراً متمتعاً ، وهو في ذلك يوافق الشافعي مع أبي حنيفة ، إذ أن الشافعي لا يرى التفريق في حال الامتناع عن الإنفاق لما قررنا .

أما إذا كان عدم الإنفاق ناشئاً عن الإعسار فإن ابن حزم يقرر «أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ، فكيف يكلف ما لا يستطيع ، وإن كانت فقيرة تستحق الصدقات ولا ينفق عليها من أقارب تأخذ من سهم الفقراء في بيت المال ، أما إن كانت غنية فلأنها تنفق من مالها الخاص » .

ولقد شدد النكير على الإمام مالك عندما مثل وقد قرر التفريق بين المعسر وزوجه مع أنه لم يقع من الصحابة ، فقد قال «إنما تزوجته رجاء» لقد شدد النكير ابن حزم على ذلك فقال :

« ومن أعجب العجب قول مالك الذي احتج عليه في هذه المسألة بأن الصحابة كانوا يحتاجون ويعسرون : ليس الناس اليوم كذلك ، إنما تزوجته رجاء ، فجمع هذا القول وجوهاً من الخطأ ، منها مخالفة أمر الصحابة وما مضوا عليه بإقراره والاعتراف بأن الناس ليسوا كذلك اليوم ، فكيف يجوز له أن يجيز حكماً يقرر بأن الناس فيه على خلاف ما مضى عليه عهد الصحابة ، ثم من له بذلك ، ومن أين عرف تبدل الناس في هذه القضية وما يعلم أحد فيها أن الناس على خلاف ما كانوا عليه في عصر الصحابة ، لأن كل من تزوج من الصحابة فلأنما تزوجته المرأة للجماع والنفقة بلاشك ، فأن الناس اليوم إلا كذلك ، ثم قوله ، إنما تزوجته رجاء فيقال له ، فكان ماذا ، وأى شيء في هذا مما يحيل حكم ما مضى عليه الصحابة رضي الله عنهم » (١)

إنفاق الزوجة على زوجها :

٥٤٠ - وابن حزم لا يكتفي بمنع التفريق بين الزوج وزوجه إذا لم ينفق عليها ، بل إنه فوق هذا يوجب عليها الإنفاق إذا كان معسراً ، وعجز عن الكسب وهي غنية ذات مال ، ففي هذه الحالة تجب نفقته عليها ، وذلك لأنها وارثة ، وبمقتضى ظاهر النص في قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك » عند الكلام على النفقة ، وهي وارثة له فتجب عليها نفقته إذا

عجز من الكسب ، وإن النفقة سواء أكانت نفقة أقارب أم كانت نفقة زوجية والزوج عاجز عن الكسب - تدور مع الميراث بمقتضى النص وجوداً ، وهذا كلام ابن حزم فى هذا المقام :

« فإن عجز الزوج عن نفقة نفسه ، وامرأته غنية كلفت النفقة عليه ، ولا ترجع عليه بشيء من ذلك إذا أيسر إلا أن يكون عبداً فنفته على سيده لا على امرأته ، وكذلك إذا كان لآخر ولد أو والد ، فنفته على والده أو ولده إلا أن يكونا فقيرين ، برهان ذلك قول الله عز وجل : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » ، لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك » (١)

وتبين من هذا ما قررنا ، وتبين أمر آخر ، وهو أن الوالد والولد مقدمان فى وجوب النفقة على الزوجة ، والزوجة مقدمة فى الوجوب على من عداها .

٥٤١ - هذه نماذج من فقه ابن حزم فى النكاح ، وما يترتب عليه من آثار ، ونراه فيه سلك المسلك الظاهرى من كل الوجوه . وإن لاحظنا عليه أنه اعتمد على التعليل فى أحوال نادرة نبهنا إليها ، ولم نضمن على القراطس بالتنبيه فى موضعه ، ولقد تحرينا أن تكون هذه المسائل مما خالف فيه المذاهب الأربعة ليكون النموذج موضعاً لمهاجته تمام التوضيح .

٢ - مرض الموت في الفقه الظاهري

٥٤٢ - يفرق فقهاء المذاهب الأربعة بين تبرعات المريض مرض الموت والتصرفات التي تؤدي إلى التبرع ، أو تلبس لبوس غيره وتخفيه ، وبين تبرعات الصحيح ، وذلك لحماية الموارث .

والمريض مرض الموت هو المريض بمرض يخشى منه الموت ، أي من شأن هذا المرض أن يعرض الحياة للموت ، ثم يموت الشخص موتاً متصلاً به ، فإنه إن تبرع أو تصرف تصرفاً في معنى التبرع ، أو يحتمله احتمالاً ظاهراً فإن ذلك التبرع يعطى حكم الوصية صيانة للتركة ، وحفظاً لحقوق الورثة . وقد اختلف الفقهاء من المذاهب الأربعة في مدى التقييد في تصرفات المريض مرض الموت ، ولكنهم اتفقوا جميعاً على الأصل ، فكان اختلافهم في الفروع وليس اختلافهم في الأصل المقرر ، ولعل من أشدهم تقييداً للتصرفات وجعل كثير منها تبرعات أبا حنيفة ، والباقون يقاربونه لا يبعدون عنه كثيراً لاتفاقهم معه في الأصل ، وهو أن المريض مرض الموت في حال يتوقع فيها الموت فتبرعاته تحتمل احتمالاً قريباً أن يكون قد قصد بها المضارة بالورثة كلهم أو بعضهم ، فيحتمل أن يكون قد قصد حرمان ورثته كلهم من بعض تركته أو كلها ، ويحتمل أن يكون قد أراد بتبرعاته هذه أن يؤثر بعض الورثة على سواه ، ويطلق من حقه الذي بينه الله تعالى في كتابه الكريم ، فأحكام المريض أحكام قد استمدت فكرتها من أحكام الميراث ووجوب حمايته ، فقررها الفقهاء سداً للذريعة .

٥٤٣ - وقد قلنا إن أبا حنيفة من أشد الفقهاء احتياطاً في ذلك ، فلنشر إلى بعض ماقرر :

لقد قرر أن تبرعات المريض مرض الموت كلها سواء كانت لوarith أم كانت لغير وارث لا يصلح أن تتجاوز الثلث إلا بإجازة الورثة ، وقد

وافقه. على ذلك الأئمة الثلاثة ، وكل فقهاء الجمهور ، وقرر أيضا أن كل غبن فاحش في العقود التي ترد على أعيان التركة يعتبر الغبن تبرعا ، ويحتسب في ضمن الثلث الذي أجزى للمورث الوصية فيه ، وإنه ليقرر أن كل تصرف في عين الوارث ولو بضمن المثل أو أكثر لا ينفذ إلا بإجازة الورثة ، لخشية أن يكون قد تبرع لهذا الوارث به ، ولو فرض أن الثمن قد ثبت أدائه فإن مظنة المحاباة ثابتة بإشبار الوارث بهذه العين دون سواها .

وإن الحنفية ليقرون أن إقرار المريض بدين عليه لبعض ورثته لا يثبت إلا إذا أجاز الورثة ذلك وصدقوه خشية أن يكون ذلك الإقرار المقصود به محاباة الوارث المقر له بذلك المال ، ولقد قرر الحنفية الذين تقرروا ذلك أن الوارث الذي يكون الإقرار له مظنة المحاباة هو الذي قام به سبب الإرث وقت الإقرار وورث بالفعل وقت الحياة ، فلا يكتفى في الاحتياط في الإقرار أن يكون وارثا بالفعل وقت الإقرار ، بل يحتاط الوارث أيضا ، فيوجب أن يكون سبب الإرث قائما به وقت الإقرار .

٥٤٤ - بل إن الاحتياط يتجاوز التصرفات إلى الطلاق فإنه إذا ثبت أنه طلق امرأته طلاقا بائنا في مرض موته بغير رضاها وكانت وارثة من وقت الطلاق إلى وقت الوفاة ، ولم يكن ثمة أى مانع من موانع الإرث طول هذه الفترة ، فإنها ترث إذا مات وهي في العدة عند أبي حنيفة ، لأن الميراث بالزوجية ، وبعد انتهاء العدة يكون بعد انتهاء كل آثار الزوجية فلا مسوغ له .

ويصبح أن نذكر في هذه المسألة بالذات آراء الأئمة الأربعة ، فأبو حنيفة قد قال ما ذكرنا هو وأصحابه ، وقال أحمد بن حنبل : إذا طلق المريض مرض الموت امرأته طلاقا بائنا واعتبر فارا من الميراث بهذا الطلاق فإنها ترث منه ولو انتهت العدة مادامت لم تتزوج لأن المريض قصد الفرار فيرد عليه قصده ولكنها إن تزوجت زوجا آخر لا يتصور فقها أن ترث من

: الأول لأنها ترث من الأول بالزوجية وقد قامت زوجية بينها وبين آخر .
فلا يتصور أن تقوم بها زوجيتان في وقت واحد :

وقال مالك رضي الله عنه : ترث من المطلق الذي اعتبر فاراً من الميراث ولو تزوجت ، لأنه قصد حرمانها ، وهو في قصده آثم ، فيرد عليه قصده ، ولو تزوجت زوجاً آخر .

والشافعي يخالف الأئمة الثلاثة في هذه المسألة ، ولم يجز ميراث المطلقة طلاقاً بائناً في مرض الموت ، لأنه رضي الله عنه لا ينظر إلى البواعث في التصرفات ويعتبر أحكامها ، وتقيد تصرفات المريض بمرض الموت ثبت عنده ، لأنها تمس حقوق الورثة وقد تعلقت بأعيان التركة والطلاق ليس تصرفاً متعلقاً بالتركة ، إنما هو تصرف في غير الأموال ، ويعد إسقاطاً لحقوقه الشخصية على امرأته... فهو لا يمس التركة إلا عن بعد .

٥٤٥ - هذه أقطار الفقهاء في تصرفات المريض مرض الموت ، ونراها تنبج إلى حماية الموارث وحماية الورثة ، وقد استمدت القيود التي قيدت بها تصرفات المريض ، من فتاوى الصحابة ، ومن بعض الآثار التي هي في نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم موضع النظر .

أما الفقه الظاهري الذي لا يغفل الأحكام ، ولا ينظر إلى المقاصد ، ولا يلتفت إلى سد اللرائع فقد اعتبر تصرفات المريض مرض الموت كتصرفات الصحيح على سواء ، لا فرق بينهما مطلقاً ما دام عاقلًا رشيداً ، فأبى حزم يرى أن تصرفات المريض كتصرفات الصحيح ، ويخالف الفقهاء الذين جعلوا للمريض أحكاماً خاصة وألحقوا بالمريض من يكون معرضاً لخطر الموت ، إما لأنه مقدم الإعداد لتنفيذ لحكم القود ؛ وإما لأنه يبارز قرناً أو أقوى منه أو غير ذلك . يخالف ابن حزم هؤلاء مخالفة بينه ، ويقرر نظرية تخالف نظريتهم ويقول في تقرير نظريته .

« فعل المريض مرضاً يموت منه ؛ أو الموقوف للقتل ، أو الحامل ، أو المسافر ، في أموالهم من هبة أو صدقة أو عباة في بيع أو هدية أو إقرار ،

كجمل ذلك لو ارث أو لغير وارث أو إقرار بوارث أو عتق أو قضاء بعض غرمائه دون بعض كان عليهم دين أو لم يكن ، فكله نافذ من ردوس أموالهم ، كما قدمنا في الأصحاء الآمنين المقيمين ، ولا فرق في شيء أصلاً ، فوصاياهم كوصايا الأصحاء ولا فرق ، (١) .

٥٤٦ . — هذه نظرية ابن حزم وهي نظرية أهل الظاهر ، ولعلها أوضح المسائل في بيان نظرهم الفقهي ، إذ يأخذون بظواهر النصوص ولا يعتمدون على سواها ، ولذلك يجدر بنا أن نذكر أدلتهم في هذا . يستدل ابن حزم لهم بأدلة من عموم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية فيقول في ذلك :

« برهان ذلك قول الله عز وجل : « وافعلوا الخير » وحضه على الصدقة وإحلاله البيع ، وقوله تعالى : « ولا تنسوا الفضل بينكم » ولم يخص عز وجل صحيحاً من مريض ، ولا حاملاً من حائل ، ولا آمناً من خائف ، ولا مقيماً من مسافر « وما كان ربك نسياً » ولو أراد الله تعالى تخصيص شيء من ذلك لبيّنه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، فإذا لم يفعل فنحن نشهد بشهادة الله عز وجل الصداقة أنه تعالى ما أراد تخصيص أحد ممن ذكرنا ، والحمد لله رب العالمين » (١) .

ونرى من هذا أنه يعتمد كل الاعتماد على ظاهر النص ، فيثبت أن الخس على الصدقات والهبات وسائر التبرعات ، كل هذا على عمومته من غير تخصيص ما دام لا نص هناك تخصيص ، إنما يعتبر تخصيص المريض بأحكام إذا كان تخصيص من نص كتاب أو سنة ، وإنه ليسوق أدلة خصومه فيستبين منها أنها كلها فتاوى صحابة لم يتفقوا فيها ، حتى يكون ذلك إجماعاً منهم ، ولا يعتبر الأحاديث مؤيدة لهم .

ويسرد في ذلك أقوال الصحابة ، مستوعباً المأثور من أقوالهم في إراهم

(١) المحل ج ٩ ص ٣٤٨ .

(٢) الكتاب المذكور .

مختلفين ويرى منهم من يرى أن تصرفات المريض كتصرفات الصحيح وكذلك التابعون الذين تلقوا علم الصحابة ، منهم من قال إن تصرفات المريض كتصرفات السليم ، فمن الصحابة الذين قالوا ذلك أبو موسى الأشعري ، ومن التابعين مسروق والشعبي . ويقول في هذا « فهذا أبو موسى الأشعري يجوز فعل من أيقن بالموت ، وهو الأشد حالا من المريض ، وهذا مسروق بأصح طريق ينفذ ما فعله المريض في ماله كله متقرباً إلى الله عز وجل ، وماله إليه الشعبي في القتيبة » (١) .

وإذا كان الصحابة مختلفين على ذلك النحو فلا يعد خارجاً عن الإجماع من احتج بقول بعضهم ، بل إنه بمقتضى منطق الفقهاء الأربعة يكون متبعهم ، فابن حزم يزكي قوله بقول بعضهم ، وإن كان لا يعتبر قولهم حجة ، إلا إذا كان إجماعاً معتمداً على نص .

٥٤٧ — وابن حزم بعد ذلك يهاجم الذين قيدوا تبرعات المريض مرض الموت محاولاً إفحامهم بمناهجهم في الاستدلال .

وهو أولاً — يناقشهم في تفريقهم بين الأمراض ، من حيث إن بعضها من شأنه أن يقتل به الموت ، وبعضها ليس من شأنه أن يقتل ، فهو لا يرى أن لذلك أساساً من نص أو قياس أو فتوى صحابي ، فيقول : « قولهم في التفريق بين الأمراض لا يعرف عن أحد ، صاحب ولا تابع أصلاً ، ولا في شيء من النصوص ، فحاصل قولهم لا حجة له أصلاً ، لا من قرآن ولا من سنة ، ولا رواية سقيمة ، ولا قول صاحب ولا قياس ولا نظر ، ولو أن أحداً ادعى عليهم مخالفة إجماع كل من تقدم في هذه الأقوال لكان أقرب إلى الصدق في دعواهم مخالفة الإجماع فيما قد صح فيه الخلاف » (٢) .

وإن هذا الكلام بلا شك فيه نقد من ناحيتين — الناحية الأولى — أن الصحابة رضي الله عنهم لم يعرف أنهم فرقوا بين مرض ومرض ، فتقييد المرض ببعض القيود فيه نظر — الناحية الثانية — أن بعض الصحابة

(١) المحلى ٩ ص ٣٥٢ .

(٢) الكتاب المذكور .

كان ينظر إلى المعنى ، وهو كون الشخص يتصرف التصرف في حال يعتقد فيها جازما أنه مريض مرض الموت ، لذا كانت الروايات الواردة في تصرفات المريض مرض الموت ، التعبير فيها بالتصرف عند موته ، فقد كانوا ينظرون إلى المعنى النفسى فى قلب المريض ، من غير نظر إلى ذات المرض ، فالاعتبار عندهم بحاله عند تصرفه الذى يتجه به ناحية التبرع ، فتلك الحال هى التى تبين مقصده ، ولكن فقهاء القياس لاعتمادهم دائما على الأمارات الظاهرة المادية اعتبروا المرض الذى يحدث منه الموت غالبا ففرقوا بين الأمراض ذلك التفريق .

٥٤٨ - وبعد أن يهاجمهم ابن حزم فى وصف المرض الذى يجعلوه أساسا لتقييد التصرفات ، يهاجمهم فى القياس الذى قاسوا به تبرعات المريض مرض الموت على الوصايا ، فحاول أن يبطل قياسهم ، فقال : « ما نعلم لهم حجة أصلا إلا أنهم قالوا نقيس ذلك على الوصية ، فقلنا القياس كله باطل ، ثم لو صح لكان هذا منه عين الباطل ، لأن الوصية من الصحيح والمريض سواء لا تجوز إلا فى الثلث ، فيلزم أن يكون غير الوصية أيضا من الصحيح والمريض سواء ، فهذا قياس أصبح من قياسهم وقالوا نهم بالفرار بماله عن الورثة ، فقلنا الظن أكذب الحديث ، ولعله يموت الوارث قبله ، فيرثه المريض ، فهذا ممكن أيضا ، فإذا لم يكن إلا التهمة فامنعوا الصحيح أيضا من أكثر من ثلث ماله ، واتهموه أيضا بأنه يفر بماله عن ورثته فجائز أن يموت ويرثوه كما يجوز ذلك فى المريض ، وجائز أن يموت الوارث فيرثه المريض كما يرثه الصحيح ، ولا فرق ، وكم من صحيح يموت قبل مريض ، وأيضا فاتهموا الشيخ الذى جاوز التسعين وامنعوه أكثر من ثلثه ، لثلاث يفر بماله عن ورثته . فإن قلتم قد يعيش أعواما ، قلنا : وقد يبرأ المريض فيعيش عشرات أعوام . وإذا لم يكن إلا التهمة ، فلا تهموا من يرثه ولده ، واتهموا من يرثه عصيته ، فلا تطلقوا له الثلث . فإن قالوا : هذا خلاف النص ، قلنا : وفعلكم خلاف النص فى التقرب إلى الله تعالى بما يحبه المرء من ماله . قال تعالى : « أنفقوا

جاء زرقناكم » وقال تعالى : « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » والمريض
أخوج ما كان إلى ذلك ، سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أفضل
الصدقة ، فقال : « جهد المقل » فإن قالوا قد سئل النبي صلى الله عليه
وسلم عن أفضل الصدقة ، قال : « أن تصدق وأنت صحيح صحيح
تحشى الفقر ، وتأمل الغنى لا أن تهمل حتى إذا بلغت الروح الحلقوم ،
قلت لفلان كذا ، ولفلان كذا ألا وقد كان لفلان كذا » ؛ قلنا : نعم هذا
صحيح ، وإنما فيه تفاضل الصدقة فقط وليس فيه منع من مرض وأيقن
بالموت بأكثر من ثلث ماله أصلا ، لا بنص ، ولا بدليل ، وبوجه من
الوجوه .^(١)

٥٤٩ - نقلنا ذلك الكلام مع طوله لأنه يدل على نظر ابن حزم
لنناقشه بعض القول :

لأنه يفرض أن الجمهور اعتمدوا على القياس في تقييد تبرعات المريض
بمرض الموت. والحقيقة أنهم اعتمدوا على فتاوى الصحابة وعلى أحاديث
النبي صلى الله عليه وسلم وعلى المعنى في الموضوع ، وهو الفرار من الميراث
أو تهمة الفرار من الوارث ، ولأنهم لم يعتمدوا على القياس ترك كلامه في
القياس ، وفتاوى الصحابة يقول فيها : إن القدر مشترك فهو أخذ عنهم
إجازة التصرفات من المريض ، كالصحيح سواء كما أخذوا هم عنهم
المنع ، والحقيقة أن قصة أبي موسى الأشعري في إجازة تصرف من كانت
مستيقنة المرض لم يكن الأساس أنه لا يقيد تبرعات المريض ، بل كان
الأساس أنه لم يعتبرها مريضة ، بل اعتبرها صحيحة . وهي كانت صحيحة
بالفعل وإليك القصة كما ذكرها ابن حزم في المحلى ، فقد قال : « عن
محمد بن سيرين أن امرأة رأت في منامها فيما يرى النائم أنها تموت إلى
ثلاثة أيام ، فأقبلت على ما بقي عليها من القرآن فتعلمته وشذبت مالها ،
وهي صحيحة ، فلما كان اليوم الثالث دخلت على جاريتها ، فجعلت تقول :

يا فلانة ، استودعتك الله ، وأقرأ عليك السلام ، فجعلن يقلن لها :
لا تموتين اليوم ، لا تموتين إن شاء الله ، فماتت . فسأل زوجها أبا موسى
الأشعري ، فقال أبو موسى : « أي امرأة كانت امرأتك » . قال : ما أعلم
أخرى أن يدخل الجنة منها إلا الشهيد ، ولكنها فعلت وهي صحيحة .
فقال أبو موسى : « وهي كما تقول ، فعلت ما فعلت وهي صحيحة ،
فلم يردده أبو موسى » (١) .

وترى من هذا أن أبا موسى لم يعتبرها مريضة ، ولم يعتبرها صحيحة ،
ولكن ابن حزم يتعلق بهذا لينقض إجماع الصحابة ، ويدعي أن أبا
موسى قال إن المريض تمضي تصرفاته كالصحيح ، لأن المستيقن بالموت
أشد حالا من المريض وهذا منقوض ، لأنه أقي على أناس أنها كانت
صحيحة ، وصرح بأنها صحيحة وجعل غلة الفتوى ذلك ، والغريب في الأمر
أن ابن حزم يأخذ بدلالة الأولى في هذا ويقرر أن من استيقن الموت أولى
بأن يقيّد تصرفه من المريض واعتبر أبا موسى مخالفا للجمهور بتخريج
كلامه ذلك التخريج ، مع أنه لا يعتبر دلالة الأولى حتى إنه ليقول بصريح
اللفظ إن قول الله تعالى في حق الوالدين : « ولا تقل لهما أف ولا تنهزهما »
لا تدل على تحريم الضرب ، وإنما دل في نظره على تحريم الضرب قوله
تعالى : « وبالوالدين إحساناً » .

٥٥٠ — وينقض ابن حزم تقييد تبرعات المريض مرض الموت لمظنة
الفرار من الميراث بأربعة أمور :

(أولا) بأن الظن أكذب الحديث .

(وثانيها) بأن مظنة الفرار قد تكون من الصحيح ، فكان ينبغي أنه
تقيّد تبرعاته بالثلث كما قيدت تبرعات المريض ، وبأن تكون لغير الوارث
كما منع تبرع المريض لوارث .

(وثالثها) أن الشيخ الغاني الذي يترقب الموت أنا بعد أن مظنة الفرار من الميراث فيه أشد ، فكان ينبغي بهذا تقييد تبرعاته .

(ورابعها) أن مظنة الفرار واضحة إذا كان الوارث غير ولده ، أما إذا كان الوارث ولده فإن مظنة الفرار غير واضحة .

وهذه وجوه النقض التي ساقها ابن حزم ينقض بها اعتبار مظنة الفرار من الإرث التي أقام عليها الفقهاء من الصحابة والتابعين والأئمة دعائم تقييد التبرعات من المريض بالقيود التي قيدوها بها .

٥٥١ — وإن النظرة الأولى إلى الأمر الأول توجب إبعاده ، لأن الظن الذي يعد أكذب الحديث هو الظن الذي ليس له عباد من الأدلة المسوغة له ولكن مظنة منع التوريث هنا ليس وهما ، ولاظنا غير قائم على أساس ، لأن الحالة النفسية للمريض التي تجعله يتوقع الموت أنا بعد أن هي التي قام بسببها الظن بأنه يريد أن يوزع تركته بعد وفاته توزيعا غير التوزيع الذي تولاه رب العالمين ، أو يبخس الورثة حظوظهم التي قررها الشارع الحكيم فيعطئها لغيرهم ممن يحب فهو ظن قائم على أساس ، وهو أمر مأخوذ به في الشرع . فالشهادات كلها يقضى بها مع مظنة الكذب وليس العدل — كما يدعى ابن حزم — منزها عن الكذب .

وبمثل هذا يرد الأمر الثاني ، وهو تقييد تبرعات الصحيح لمظنة الفرار الثابتة في المريض فإن ذلك قياس مع الفارق ولعل كراهية ابن حزم للقياس جعلته لا يجيده . إن الأساس هو خشية أن يقصد الشخص إلى التحكم في ماله بعد وفاته والأمارات قائمة على ذلك ، وهو أن التصرف عند الموت . أما الصحيح فلم يتحقق ذلك فيه قط ، إذ هو معاف لا يتوقع الموت ، ولا يقرب من خطايره ، وإلا تعطلت كل أعمال الحياة .

وأما الأمر الثالث وهو حال الشيخوخة ، فهي شيء غير محدود ولا معلوم متى تبدىء ، وأنه بلا شك قد تتحقق فيها معاني إرادة التصرف في ماله بعد وفاته ، ولكن الأمانة فيها ليست واضحة بينة . كحال المريض

الذى من شأنه أن يقترن الموت به ، بل هى حال ممتدة لا يعرف متى
تبتدىء ، والمرضى حال عارضة تجعل الشخص فى حال نفسية يتصرف
تحت تأثيرها تصرفات من يرى الموت قريباً ، وهذا لا يحدث فى حال
الشيخوخة لذاتها ، إنما يكون إذا عرضت حال اشتدت ، فجعلت الشخص
فى حال توقع قرب الموت ، وفوق ذلك فلإن تصرفات المريض لا ينظر إليها
إلا بعد الوفاة ، فينظر فى تصرفاته التى ابتدأت مع نزول المرض ، وهو
أمر معروف وقته ، ولا يمكن تطبيق هذا فى الشيخوخة فلإن وقتها غير
معروف الابتداء ، وإن عرف فهو يرجع أحياناً إلى سنين طويلة لا يمكن
نقض التصرفات فيها ، ولا يمكن الظن بأنه كان يقصد إلى الحرمان لورثته
أو إثارة بعضهم على بعض فيها ، ولا الظن بأنه كان يتصرف متوقفاً الموت
القريب فى كل تصرف منها . ثم إن الذين قيدوا تصرفات المريض لم يأخذوا
بالرأى ، بل اتبعوا آراء الصحابة ، والصحابة لم يعطوا الشيخوخة الفانية
حكم مرض الموت .

ولأنه يرد على الأمر الرابع بمثل ذلك ، لأن الصحابة لم يفرقوا بين
وارث ووارث ، ولأن الخلاف بين الأولاد وآبائهم يقع فى كثير من
الأحيان ، وإثارة بعضهم على بعض يقع ، وخصوصاً إذا كانوا من أبناء
العلات ، وإن ذلك مشاهد كثيراً فى هذه الأيام ، وهو يقع فى مرض
الموت عندما يحس بدنو أجله - وهو يحدث بقدر لا يقل عن حرمان
العصبات غير الأولاد ، فلا موضع لقول ابن حزم إنه لا يخشى على حق
الورثة إذا كانوا أولاداً ، ويخشى على حقهم إن لم يكونوا أولاداً .

٥٥٢ - وابن حزم لا يكتفى بالاعتراضات التى أوردناها ، ورددناها ،
بل يعترض أيضاً على مبدأ توقف الصرف على إجازة الورثة إن كان تبرعاً
فى مرض الموت ، ويرى فى ذلك مخالفة للأصول المقررة من أن كل مالك
حر فيما يملك إذا كانت الملكية ثابتة للمريض فى ماله ، فكيف يكون
مالكا ولا يملك التصرف . ويقول فى ذلك : « ثم نسألهم عن مال المريض
لمن هو ؟ أله أم للورثة ، فإن قالوا : بل له كما هو الصحيح . قلنا :

فلم تمنعونه ماله دون أن تمنعوا الصحيح ، وهذا ظلم ظاهر . ولو قالوا : بل هو للورثة لقالوا الباطل ، لأن الوارث لو أخذ منه شيئا لقضى عليه برده ، ولو كان ذلك ما حل للمريض أن يأكل منه هو ومن تلزمه نفقته من غير الورثة ، ولا ندري من أين أطلقوا للمريض أن يأكل من ماله ماشاء ، ويلبس ماشاء وينفق على من ينتمى إليه من عبيد وإماء ، وإلا أتى على جميع المال ، ومنعوه من الثلث ! إن هذا لعجب لا نظير له ^(١) .

٥٥٣ - هذا هو اعتراض ابن حزم ، وله مورد ، إذ كيف يكون الشخص مالكا ولا يملك التصرف ، إن ملكية التصرف أبرز ثمرات الملكية ، فكيف يكون مالكا ولا يملكها ، ولقد رد فقهاء الجمهور ذلك بـ (أحدهما) أن المريض إن تحقق أن المرض مرض الموت بأن يتوقع منه الموت ، ويموت بالفعل موتا مقترنا به لا تكون له ملكية في ماله - وقد صوروا ذلك بأن الموت قد كشف عن حقيقة ثابتة ، وهي أن المريض قد زالت ملكيته عن ثلثي ما يملك ، وإذا زالت ، فإن الملكية فيهما تكون للورثة من حيث المعنى ، أى يجب أن تسلم لهم قيمة الثلثين ، هذه صورة الملكية عند بعض الفقهاء ، وبعض الفقهاء لم يصورها على أن الموت قد كشف هذه الملكية ، بل صوروها على أن الموت أثبت الملكية لهم ، ولكنه إذا أثبتا يثبتها مستندة إلى أول نزول الموت بالجسم وأول نزول الموت بالجسم نزول سببه ، وهو مرض الموت إذ أن مرور الزمن الذى حل المرض فيه بالجسم تبدىء تتخاذل فيه القوى وتضعف شيئا فشيئا ، حتى يذهب آخر جزء من القوى الإنسانية فيكون الموت ، كمثل الجراح الكثيرة يصاب بها الشخص ، فتضعفه شيئا فشيئا ، حتى يكون الجرح الذى يقترن بالوفاة ، وقد يكون أضعف الجراح ، ولكنه جاء بعد أن فعلت الجراح السابقة فعلها . هذا هو الرد الأول لكلام ابن حزم . وقد قال ذلك المتقدمون من فقهاء الحنفية .

أما الرد الثاني ، فهو ما قرره المتأخرون من فقهاء الحنفية وغيرهم من أن حق الورثة في الثلثين هو حق خلافة ، وهو يقيد تبرعات المريض ليسلم لهم هذان الثلثان وإن حق الورثة متأخر عن حق المريض في ماله ، ولذا يأكل منه ويأكل من يعوله منه ؛ لأن هذه حتموق في المال سابقة على حقوقهم .

ولذا لا أثر لاعتراض ابن حزم بجواز أكل المريض من ماله ، لأن حق الورثة في الثلثين ، متأخر عن حقه هو ، إنما الممنوع أن يأخذ ما قد صار لهم حق فيه فيتبرع به لغيرهم ، لأن حتمهم قد صار متعلقاً بماله تعلق الدائن المرتب بالعين المرهونة يمنع التبرع لتسلم قيمة العين . ويؤدى الدين منها بيد أن حق الورثة في الثلثين لا يعرف مقداره إلا بعد حاجات المريض حياً وميتاً بتكفينه وتقبيره .

٥٥٤ — هذه اعتراضات ابن حزم كلها وردودها ، بقى أن نذكر عماد الفقهاء في تقييدهم تبرعات المريض وقد أشرنا إليها من قبل .

وإن هذه الأدلة (أولاً) تعتمد على فتاوى الصحابة ، وتكاد تكون مجمعة على تقييد تبرعات المريض ، وقد أحصاها ابن حزم ولم يظن في إسنادها ، وليس فيها واحدة تؤيد نظره ، إلا ما تلمسه مما روى عن أبي موسى الأشعري وقد بينا وجه الرد عليه .

ويعتمد الفقهاء (ثانياً) على المعنى الفقهي ، وهو حماية الموارث ، لأن الله تولى قسمتها ، فمن حاول التغيير فيها أو منع ذى الحق من حقه فقصدته مردود عليه ، ولا يلتفت إلى إرادته بجوار قسمة الله العادلة .

ويعتمد الفقهاء (ثالثاً) على أحاديث وردت في هذا الباب ، منها ما روى عن قتادة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا أعرفن أحداً يخل بحق الله تعالى ، حتى إذا حضره الموت أخذ يدغدغ ماله ههنا ، وههنا ، ومنها ما روى عن أبي بكر الصديق أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم في آخر أعماركم رحمة بكم ، وزيادة لكم في أعمالكم وحسانتكم ، فضعوه حيث شئتم » ومنها ما روى عن أبي هريرة أن

رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « جعلت لكم ثلث أموالكم زيادة في أعمالكم » .

وقد رد ابن حزم هذه الأحاديث بأن الأول ، وهو حديث قتادة مرسل ، لأنه لم يذكر فيه الصحابي الذي روى عنه قتادة . والحديثان الآخران في إسنادهما بعض الضعفاء الذين لا يوثق بروايتهم .

ولئن ابن حزم في رده للأول قد خالف أصله ، لأن المرسل عنده يقبل إذا تلقاه العلماء بالقبول وانعقد الإجماع على قبوله ، كحديث لا وصية لوارث ، وإن حديث قتادة قد أجمع عليه الصحابة ، ولكن ابن حزم ينكر ذلك الإجماع ليستقيم منطق قوله .

والأحاديث الأخرى اشتهر معناها بين الصحابة ، وشهدت لها فتاويهم فكان مذهباً لضعفها إن كان .

٥٥٥ — هذه أدلة الفقهاء أشربنا إليها واعتراضات ابن حزم أوردناها والأساس في الخلاف ليس هو قوة الأدلة أو ضعفها ، فإن ابن حزم استشهد بأحاديث وأخبار دون هذه قوة ، إنما موضع الخلاف هو في مبدأ الاحتياط وحماية حق مقرر بالتقييد في بعض الحقوق الذي هو شعبة من باب الذرائع فابن حزم يرفضه ولا يأخذ به ولا يأخذ بفتاوى الصحابة على أنها حجة يجب اتباعها ، فلا يعطى المريض أحكاماً لا يعطيها الصحيح ، وجمهور الفقهاء يأخذون بفتاوى الصحابة ويرونهم أجمعوا على تقييد تبرعات المريض مرض الموت ، وبعضهم يأخذ بمبدأ سد الذرائع .

هذا هو محور الخلاف بين فقه الجمهور وفقه الظاهرية في هذه القضية .

طلاق المريض مرض الموت :

٥٥٦ — اعتبر ابن حزم طلاق المريض البائن كطلاق الصحيح في أنه لا يوجب الميراث ولو مات في العدة فإن الطلاق عنده لا يوجب ميراثاً في العدة ، يستوى في ذلك طلاق المريض وطلاق الصحيح ، ويقول في ذلك رضى الله عنه :

« وطلاق المريض كطلاق الصحيح ولا فرق ، فإن كان طلاق المريض ثلاثاً أو آخر ثلاث ، أو قبل أن يطأها فمات أو ماتت بعد تمام العدة فلا ترثه في شيء من ذلك كله ، ولا يرثها أصلاً ، وكذلك طلاق الصحيح للمريضة ، وطلاق المريض للمريضة ولا فرق » (١) .

هذا رأى ابن حزم وهو يتفق مع رأى الشافعي كما قررنا ، ويخالف رأى الأئمة الثلاثة رضي الله عنهم ، وقد شرحنا آراءهم في صدر الكلام في مرض الموت فأبو حنيفة يورثها إذا مات وهي في العدة وابن حنبل يورثها ولو انتهت العدة ما دامت لم تزوج ، ومالك يورثها ، ولو تزوجت ، بل يقول ابن حزم عنه يورثها ولو تزوجت عشرة أزواج .

٥٥٧ — والأصل في هذا هو فتاوى بعض الصحابة في ذلك عند الحنفية ، وفتاوى أولئك الصحابة مع سد ذريعة الفرار من الميراث عند الحنابلة والمالكية ، وإن أشهر من أفتى بذلك من الصحابة عثمان وعلى وزيد . ويروى أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته ، فحكم عثمان بميراثها ، وقد قيل له : علمت أنه لم يطلقها ضراراً ولا فراراً من كتاب الله عز وجل ، فقال عثمان : « أردت أن تكون سنة يهاب بها الناس الفرار من كتاب الله عز وجل » (٢) .

ويروى أن رجلاً من الأنصار اسمه حبان بن منقذ كان متزوجاً من هند بنت ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب وقد مرض مرضاً يتوقع فيه موته ، وفي مرضه هذا قد طاق امرأة له من الأنصار ، فاستشار عثمان عليه وزيد ابن ثابت ، فأشارا بأن ترثه إذا مات ، فشارك عثمان بين المرأتين وقال للهاشمية التي انتقص نصيبها بسبب ميراث المطلقة معها : هذا رأى ابن عمك ، هو أشار علينا ، يعني على بن أبي طالب .

فالأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد رأوا أن من يفر بالطلاق من الميراث

(١) المحل ج ١٠ ص ٢١٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٩ .

يرد قصده ، فترث منه إذا مات ، على تفصيل في ذلك مبين موضعه من دراستنا في هذا المقام ؛ ولكن ابن حزم يخالفهم ، ويقول إنهم إذا يردون على من يفر من الميراث قصده ، يفرون هم من أحكام كتاب الله تعالى ، ويقول : هذا حقاً هو الفرار من كتاب الله عز وجل ، ولأنه يؤيد كلامه بأنه فعل ما أبيح له ، وما دام قد فعل ما أبيح ، فلا وزر عليه ، ولم يقصد مة صداً يخالف به الشارع ، أو يعاند أحكامه ويقول في ذلك :

« صح أن الميتة في المرض ، أو المطلقة فيه ولم يطأها لا ميراث لهما أصلاً وكذلك المطلقة طلاقاً رجعيّاً في المرض إذا لم يراجعها حتى ماتت فلا ميراث لها وحتى لو أقر علانية أنه إنما فعل ذلك لثلاثته ولا حرج عليه في ذلك لأنه فعل ما أبيح له من الطلاق الذي قطع الله تعالى به الموارثة بينهما ، وقطع به حكم الزوجية بينهما وكذلك إن طلق ، وهو موقوف للقتل في حق أو باطل أو للرجم في زنى ، ولا فرق ، لأنه لم يأت نص قط يفرق بين طلاق هؤلاء وطلاق غيرهم » ثم يقول في فتاوى الصحابة بذلك : « ومن صح عنه أنه قضى بذلك من الصحابة رضي الله عنهم فأجور بكل حال من خطأ أو صواب . وإنما الشأن فيمن قلد بعض ما اجتهدوا فيه ، وخالفهم في بعضه ، تحكماً في الدين بالهوى والباطل . وبالله تعالى التوفيق » (١) .

٥٥٨ — هذا نظر ابن حزم في طلاق المريض مرض الموت كان فيه أيضاً ظاهرياً لم يلتفت فيه إلى فتاوى الصحابة الذين ورثوا زوجته ولم يلتفت فيه إلى المعنى الذي يظن أن الطلاق كان من أجله ، وهو الفرار من الميراث لأن ذلك من رأى في الدين ، والرأى عنده ممنوع بكل طرائقه ، لأن ما هو منزل من السماء لا يكون بشرع العبد ورأيه ، وأنه يرى أن الطلاق إما أن يكون مباحاً للمريض ، فيقع منه ، وإذا وقع ترتبت عليه كل آثاره

الشرعية ، ومنها عدم الميراث وإن لم يكن مباحاً ، بل كان ممنوعاً لا يقع ،
وقد أسند القول بعدم وقوعه إلى عثمان وأنه عندما ورث مطلقه عبد الرحمن
ابن عوف ، ورثها لأنه لم يعتبر الطلاق ، ولكن في تخريجه للأثر على ذلك
الوجه كلام .

وفي الجملة هو يرى أن الطلاق يقع ولا ميراث .

٣ - في الوصايا والتركات والمواريث

في الوصايا :

٥٥٩ - للظاهرية آراء في أحكام التركات عموماً من وصايا، وحقوق متعلقة وتقسيم للتركة بين الورثة الشرعيين ، ولا يمكن أن نشرح هذه الأبواب كلها في فقههم لأن ذلك وحده يستغرق مجلداً ، ولكن نقبض منها بعض مسائل تكشف عن مناهجهم في دراستها ، وتعرف الأحكام من نصوص هذه الأحكام ، فليس نقصدنا في دراسة بعض الفروع الفقهية من الفقه الظاهري أن نستوعب أبوابها دراسة وتفصيلاً ، بل المقصد أن نأخذ نماذج وأمثلة تدل على مقدار استمساكهم في فقههم بالظاهر ، وعلى صور المناقشة ابن حزم لآراء المخالفين له ، وعرض آرائهم ومناهجهم وعرض رأيه ومناهجه .

ولما نبتدىء بدراسة بعض فروع الوصية ، ونخص بالدراسة وجوب الوصية لأن القانون المصري استمد من رأى ابن حزم مبدأ الوصية الواجبة ، فحق علينا أن ندرس الأصل الذي أخذ منه ابن حزم الحكم بوجوب بعض الوصايا .

٥٦٠ - ابن حزم يرى أن الوصية فرض لازم أخذاً من قوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين » فإن النص في ظاهره يدل على أن الوصية فرض لازم ، وليس ثمة ناسخ له ، والجمع بينها وبين آيات المواريث سهل ، لأنه لا معاندة بينهما . وفوق ذلك فقد وردت الآثار الصحاح التي تدل على أن الوصية فرض لا يسمع مؤمناً أن يتركه ، فيقول في ذلك : « الوصية فرض على كل من ترك مالا لما روينا من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما حق امرئ

مسلم له شيء بوصى به يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة ، قال ابن عمر : ما مرت على ليلة منذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك إلا ووصيتي مكتوبة ، ، ويقرر أن هذا الرأي هو رأي أبي سليمان داود ابن خلف شيخ الظاهرية ، وأن عليه كل الظاهرين ثم يذكر خلاف جمهور الفقهاء ل فيقول : وقال قوم ليست فرضاً (١) ، وقالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوص ، وإن راوى الحديث ، وهو حاطب بن أبي بلتعة لم يوص وإن الصحابة لم يقولوا : إن الوصية واجبة إذا كان عنده خير ، أى مال كثير ، فنهى على من عنده سبعمائة درهم إلى تسعمائة عن الوصية ، ونهى ابن عباس من عنده ثمانمائة عن الوصية (٢) .

وإن أولئك الذين قالوا إنها ليست فرضاً دائماً فريقان : فريق قال إنها ليست فرضاً لا في القليل ولا في الكثير ، فإن الفرضية قد نسخت ، وفريق قال إنها فرض في الكثير دون القليل ، وهناك فريق ثالث قال إنها فرض في الوصية على الأقارب الضعفاء وغير الوارثين .

٥٦١ - وابن حزم يرد قول الذين أنكروا الفرضية ، أو خصصوها بحال المال الكثير ، أو بأن تكون للفقراء من أقاربه غير الوارثين ، أولهم من غير اشتراط وصف الفقر - بعموم الحديث - فإنه أوجب الوصية بإطلاق ، ولم يوجد ما يقيد بها بأن تكون في مال كثير ، وعدم الوصية من راوى الحديث لا يدل على عدم الوجوب لأنه لم يكن له ما يوصى به ، وكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يوص عند وفاته ، فلأنه قد أوصى وهبياً عامة بكل ماله على أن يكون صدقة بمقتضى حكم عام ، وهو أن ما يتركه الأنبياء صدقة ، ولذا يقول ابن حزم في ذلك : « وأما قولهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يوص ، فقد كانت تقدمت وصيته بجميع ما ترك بقوله الثابت يقينا : « إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » ، وهذه

(١) المصدر المذكور .

(٢) ابن حزم يضعف هذين الخبرين عن علي وابن عباس .

وصية صحيحة بلا شك ، لأنه أوصى بصدقة في كل ما ترك إدامات» (١).

٥٦٢ - يرى ابن حزم كما قررنا أن الوصية فرض سواء أكان للشخص مال كثير ، أم كان له مال قليل ، وبأى مقدار كانت الوصية ، بما قل أو بما جل ، فإن عموم النص يدل على الوجوب في القليل والكثير . وبما قل وكثر ،

وقد بنى على هذه الفرضية ، وعلى نصوص أخرى : «أن من مات من غير أن يوصى ، وجب أن يتصدق بما تيسر من المال ، وهو وجوب حتمى يولابد منه لأن فرض الوصية واجب الأداء ، وهو يقول في ذلك :

« من مات ولم يوص ففرض أن يتصدق عنه بما تيسر ولا بد ، لأنه فرض الوصية واجب كما أوردنا فصيح أنه قد وجب أن يخرج شيء من ماله بعد الموت فإن ذلك كذلك ، فقد سقط ملكه عما وجب إخراجه من ماله ، ولاحد في ذلك إلا ما رآه الورثة أو الوصى مما لا يجحاف فيه على الورثة . وهو قول طائفة من السلف ، وقد صرح به أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم . عن عائشة أم المؤمنين أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم . إن أمى افتلئت نفسها وإنما لو تكلمت تصدقت أفأتصدق عنها يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم تصدق عنها . فهذا إيجاب الصدقة عمن لم يوص وأمره عليه السلام فرض» (٢) .

ولأنه ليلذكر بعد هذا أحاديث في هذا المعنى . ويستنبط منها أنها تدل على الوجوب ، ويقرر أن النبي صلى الله عليه وسلم أعتق عن امرأة ماتت ولم توص وليدة وتصدق عنها بما تحتاج .

٥٦٣ - وابن حزم إذ أخذ من ظاهر نص الحديث النبوى وجوب الوصية ينخص وصية من بين الوصايا بالوجوب وهى وجوب الوصية للأقارب غير الوارثين إعمالاً لقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ويقول في ذلك :

(١) المحل ج ٩ ص ٣١٢

(٢) المصدر المذكور ص ٣١٤

« وفرض على كل مسلم أن يوصي لقربائه الذين لا يرثون، إما لرق . وإما لكفر وإما لأفك هناك من يحجبهم عن الميراث . أو لأنهم لا يرثون فيوصى لهم بما طابت به نفسه . لا أحد في ذلك ، فإن لم يفعل أعطوا ولا بد ما رآه الورثة أو الوصى فإن كان والده أو أحدهما على الكفر أو مملوكاً ففرض عليه أيضاً أن يوصي لهما أو لأحدهما إن لم يكن الآخر كذلك فإن لم يفعل أعطى أو أعطيا من المال ولا بد . »

ثم يقول بعد ذلك : « برهان ذلك قوله تعالى : « الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين . فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم » فهذا فرض كما تسمع . فخرج منه الوالدان والأقربون الوارثون وبقي من لا يرث منهم على هذا الفرض ، وإذا هو حق لهم واجب ، فقد وجب لهم من ماله جزء مفروض لإخراجه لمن وجب له ، إن ظلم هو ولم يأمر بإخراجه وإذا أوصى لمن أمر به . فلم ينه عن الوصية لغيرهم . فقد أدى ما أمر به وله أن يوصي بعد ذلك بما أحب . »

ولأنه يقرر بهذا أن الوصية للأقارب فرض لازم إن لم يكونوا وارثين وإن لاعتماد في ذلك هو هذه الآية الكريمة . ولأنه إن لم يفعل نفذ من ماله ما كان يجب عليه أداؤه . لأنه ظلم وعصى . فينفذ في تركته العدل بعد وفاته . ولأن قد تعلق بماله حق هؤلاء . فكان على ولي الأمر تنفيذه . وتمكين صاحب الحق من حقه ، وإن تنفيذ ذلك القدر الواجب إن نفذ الوصى بأن أوصى بعد وفاته بشيء من ماله لا يمنع من أن يوصي لغيرهم ممن يجب ، ولكن على أن يكون الكل في دائرة الثلث لا يتجاوزها .

٥٦٤ - ولأنه إذ يقرر ذلك الوجوب على الموصى ، ويوجهه على القاضى إذا لم ينشئ الموصى وصية - يعتمد على الآية الكريمة ، ويعتبرها الحجة وحدها في هذا المقام ، ولكنه يستأنس بأقوال السلف في ذلك ، فيقرر أن الذى يقرره هو رأى بعض السلف ، فيروى عن طاوس عن ابنه أنه قال : « من أوصى بقوم وسماهم وترك ذوى قرابته محتاجين التزعت منهم »

وردت على ذوى قرابته ، فإن لم يكن أهله فقراء فلأهل الفقر من كانوا ،
وروى عن سالم بن يسار والعلاء بن زياد أنهما سئلا عن قول الله عز وجل :
« إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » فدعوا المصحف فقرأ هذه
الآية فقالا : هي للقرابة (١) .

ولا يكتفى ابن حزم بتقرير وجوب الوصية للأقارب غير الوارثين بأى
عدد كان على ألا يقلوا عن ثلاثة ، بل يرد مع ذلك على الأئمة الأربعة الذين
لم يعتبروا الوصية للقرابة واجبة ، وهم يجعلون الآية منسوخة كلها للوارث
وغير الوارث ، وأنها كانت قبل أن تنزل آية الموارث ، يرد ذلك كله
ابن حزم بقوله :

« نحن لا نخالفهم فى أنه قبل نزولها (أى آية الوصية) كان للمرء أن
يوصى لمن شاء ، فهذا الخبر موافق للحال المنسوخة المرتفعة بيقين بلا شك
فيه قطعاً فحكم هذا الخبر منسوخ بلا شك ، والآية رافعة محكمة ناسخة له
بلا شك ، ومن ادعى فى النسخ أنه عاد منسوخاً وفى المنسوخ أنه عاد ناسخاً
بغير نص ثابت وارد بذلك فقد قال الباطل وقفا ما لا علم له ، وقال على
الله تعالى ما لا يعلم وترك اليقين وحكم الظنون . وهذا محرم بنص القرآن ،
ونحن نقول إن الله تعالى قال : « تبياناً لكل شيء » فنحن نقطع . ونبت ،
ونشهد أنه لا سبيل إلى نسخ ناسخ ورد حكم منسوخ دون بيان وارد
لنا بذلك . ولو جاز غير هذا لكننا من ديننا فى لبس ، ولا ندرى ما أمرنا
الله تعالى به . وما نهانا عنه حاشا لله من ذلك » (٢) .

٥٦٥ — هذه بعض آراء ابن حزم فى الوصية . ونكتفى بذكرها .
ونخلصها أنه يقرر أصليين :

أولهما : أن الوصية للقرابة غير الوارثة فرض وأنه يجب أن يحقق
الموصى ذلك ، بالقدر الذى يكون إجابة لتلك الفريضة الثابتة ، فإن عليه

(١) المحل ج ٩ ص ٣١٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣١٦ .

أن يوصى لأقاربه غير الوارثين بما يكون إجابة لقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ، ولم يعين النص مقدار الوصية ولا مقدار الواجب فبقى القدر على العموم الذى ذكر فى الآية ، فأى قدر ملائم ، وفى أى أشخاص يتحقق فيهم معنى القرابة يؤدى الواجب .

الأصل الثانى — أن القائم على أمر المسلمين له أن ينفذ فى تركة المتوفى ما قصر فى القيام به ، فإن لم يوص وصية لازمة ، أو ترك الوصية للأقربين من غير الوارثين ، فإن ولى الأمر ينفذ ما قصر فيه ، لأن أولئك صار لهم حق فى ماله وولى الأمر هو الذى يعين ذلك الحق ويوصلهم إليه ، لأنه القائم على شئون المسلمين ، وعليه تنفيذ فرائض الله فى أموال الناس ، ودفع المظالم ، ومن المظالم ترك الوصية الواجبة المفروضة ، فكان الإنصاف تنفيذها ، وإن لم يرد المتوفى تنفيذها .

٥٦٦ — على هذين الأصلين بنى القانون المصرى فى وجوب الوصية لفرع الولد المتوفى فى حياة أحد أبويه ، وإذا كان المذهب الظاهرى لم يبين المقدار الواجب ولم يبين القرابة التى تجب الوصية لها ، فقد ترك ذلك التقدير لولى الأمر ، وقد رأى ولى الأمر فى مصر أن تكون الوصية بمقدار نصيب الولد المتوفى بشرط ألا يزيد على الثلث ؛ وأن تكون الوصية لفروع الولد المتوفى على النحو الذى بيثته المواد ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ من القانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ وهذا نصها :

« المادة ٧٦ — إذا لم يوص الميت لفرع ولده الذى توفى فى حياته أو مات معه ولو حكماً بمثل ما كان يستحقه هذا الولد ميراثاً فى تركته لو كان حياً عند موته وجبت للفرع فى التركة وصية بقدر هذا النصيب فى حدود الثلث ، بشرط أن يكون غير وارث ، وألا يكون الميت قد أعطاه بغير عوض من طريق تصرف آخر قدر ما يجب له ، وإن كان ما أعطاه أقل منه وجبت له وصية بقدر ما يكمله ، وتكون هذه الوصية لأهل الطبقة الأولى من أولاد البنات ، ولأولاد الأبناء من أولاد الظهور ، وإن (م ٣١ — ابن حزم)

نزلوا على أن يجب كل أصل فرعه دون فرع غيره وأن يقسم نصيب أصل كل على فرعه ، وإن نزل قسمة الميراث ، كما لو كان أصله أو أصوله الذين يدلى بهم إلى الميت ماتوا بعده ، وكان موتهم كترتيب الطبقات .

المادة ٧٧ - إذا أوصى لمن وجبت له الوصية بأكثر من نصيبه كانت الزيادة وصية اختيارية ، وإن أوصى بأقل من نصيبه وجب له ما يكمله ، وإن أوصى لبعض من وجبت لهم الوصية دون البعض الآخر ، وجب لمن لم يوص له قدر نصيبه ، ويؤخذ نصيب من لم يوص له ، ويوفى نصيب من أوصى له بأقل مما وجب من باقى الثالث فإن ضاق عن ذلك فنه ، ومما هو مشغول بالوصية الاختيارية .

المادة ٧٨ - الوصية الواجبة مقدمة على غيرها من الوصايا ، فإن لم يوص الميت لمن وجبت لهم الوصية ، وأوصى لغيرهم استحق كل من وجبت له الوصية قدر نصيبه من باقى ثلث التركة إن وفى ، وإلا فنه ، ومما أوصى به لغيرهم .

المادة ٧٩ - فى جميع الأحوال المبينة فى المادتين السابقتين يقسم ما يبقى من الوصية الاختيارية بين مستحقيها بالمخاصة مع مراعاة أحكام الوصية الاختيارية .

وبالموازنة بين هذه المواد ، وما جاء فى المحلى فى وجوب الوصية نجد ما قرره ابن حزم يصلح أصلا لهذه الأحكام لأنه ترك الأمر للقاضى أو لولى الأمر فى مقدار ما يؤخذ من التركة بحكم الوصية ولمن يؤخذ .

وقد شرحنأ هذا القانون فى غير هذا الموضع من كتاباتنا (١) .

حقوق الله في التركات

٥٦٧ — هذا جزء من أحكام التركات يتبين منه منهاج ابن حزم في الأخذ بظواهر النصوص ، ونحن نعتقد أنه على حق في هذا الجزء ، ولما نذكره موازين بينه وبين آراء الفقهاء الأربعة ، ونراه في هذا يقارب الأكثرين منهم ، ولا يباعدهم .

إن ابن حزم يقدم على كل الحقوق المتعلقة بالتركة ديون الله تعالى من زكوات وحج ، وكفارات ، فهذه الحقوق مقدمة حتى عن ديون العباد ، بل حتى عن تجهيز الميت وتكفينه ، ويقول في ذلك :

« أول ما يخرج من تركة الميت إن ترك شيئاً قل أو كثر ديون الله تعالى إن كان عليه منه شيء ، كالحج والزكاة والكفارات ونحو ذلك ، ثم إن بقي شيء أخرج منه ديون الغرماء إن كان عليه دين فإن فضل شيء كفن منه الميت وإن لم يفضل منه شيء كان كفنه على من حضر من الغرماء أو غيرهم فإن فضل بعد الكفن شيء نفذت وصية الميت في ثلث ما بقي ويكون للورثة ما بقي بعد الحصة » (١) .

ويتبين من هذا أن ديون الله مقدمة على ديون العباد ، وديون العباد أيضاً كانت مقدمة على حق الميت في تكفينه وتجهيزه ، وبعد تجهيزه وتكفينه تجيء الوصايا النافذة ، ثم حق الوارثين .

ويقول ابن حزم في تقديم الزكاة على كل دين متعلق بالتركة : قد ذكرنا في كتاب الزكاة من كتابنا هذا ، وفي كتاب الحج منه ، وفي كتاب التفليس منه أن كل من مات وقد فرط في زكاة ، أو في حج الإسلام أو عمرته في نذر أو كفارة ظهار أو قتل ، أو يمين ، أو تعمد وطء في نهار رمضان ،

أو في بعض الحجج - فإن كل ذلك من رأس ماله ، لا شيء للغرماء ، حتى يقضى ديون الله تعالى كلها ، ثم إن فضل شيء للغرماء ، ثم الوصية ثم الميراث كما أمر الله عز وجل (١) ومعنى تنفيذ دين الحج أن يؤخذ من ماله نفقات شخص يحج عنه .

٥٦٨ - وإن حقوق الله تعالى ما دامت واجبة الأداء فهي سواء ، فلا تقدم الزكاة على الحج ، ولا يقدم الحج على الكفارات ، بل كلها سواء عند الأداء ، ومرتبها جميعا على المرتبة الأولى .

وقد استدلل ابن حزم على تقديم حقوق الله تعالى على ديون العباد ، بقوله تعالى عند تقسيم الفرائض بين أهلها : « من بعد وصية يوصي بها أو دين » فهذه الآيات نصت على تقديم الديون على الموارث . وقوله صلى الله عليه وسلم : « اقضوا دين الله فهو أحق بالوفاء ، فدين الله أحق أن يقضى » فبالآية ثبت تقديم الديون كلها على الموارث ، وبالحديث ثبت تقديم دين الله تعالى على سائر الديون .

ولا يكتفى ابن حزم بهذا الاستدلال ، بل يستأنس أيضاً بفتاوى الصحابة والتابعين فيذكر عن الحسن البصري وطاوس أنهما قالوا إن حجة الإسلام وزكاة المال بمنزلة الدين . ويروى قول ابن شهاب الزهري عن الدين إن الزكاة تؤخذ من رأس مال الميت ، وكل شيء واجب فهو من جميع المال وقول أبي هريرة من الصحابة إن الحج والنذر يقضيان عن الميت .

وابن حزم يقول ذلك القول ، ولا يفرق بين أن يوصى بأدائها ليستوفي أو لم يوص ، لأنها حقوق معينة في المال ، فهي حقوق الفقراء في هذا المال يجب أدائها عنه ما دام التقصير قد وجد ، فلا تحتاج إلى وصية لأدائها ، ولأنها تقدم على ديون العباد ، لأن النص النبوي يقول دين الله أحق بالوفاء ، والتعبير بأفعل التفضيل في أحق يوجب هذه الأولوية ، ولكن يجب بلا شك

أن تعلم هذه الواجبات ليتمكن أداؤها ، فإنه لا يمكن أداء من غير علم ، فيجب العلم بالكفارات والندور وهى العبادات التى أوجبها على نفسه .

٥٦٩ - هذا رأى ابن حزم ، ويقاربه فى نظره الشافعية والحنابلة ، ويتأقضه الحنفية ، وبينها المالكية .

فالحنفية يرون أن الديون التى تتعلق بالتركة ويتقدم أداؤها على الوصايا والموارث هى الديون الثابتة للعباد أى التى لها مطلب معين من العباد - أما ديون الله سبحانه وتعالى التى ثبتت حقاً للفقراء ، وليس مالها معيناً كزكاة الزرع ، وليس لها مطلب معين من الناس كالكفارات والندور فإنها لا تثبت ديناً يتعلق بالتركة بعد الوفاة ، ويقدم على الوصايا والموارث ، ولا تؤدى هذه الديون من التركة إلا إذا أوصى بأدائها ، وتكون فى هذه الحال فى مرتبة الوصايا ، أى بعد سداد الديون وقبل الميراث ، ولا تنفذ فى أكثر من الثلث إلا بإجازة الورثة . فهى تأخذ حكم الوصايا من كل الوجوه ، ولا تكون واجبة الأداء ، بعد الوفاة إلا على هذا الوجه وإن كان يجب على من لزمه حق من حقوق الله الوصية به ، ولكنه وجوب دينى بين العبد وربّه ، ولا ينفذ بأحكام القضاء ، إن لم تكن منه وصية بها .

هذا نظر الحنفية ، وهم بهذا على طرفى نقيض مع ابن حزم ، ولذلك يقرر أن قولهم مطرد مع أقيستهم فهو خطأ مطرد ، فيقول فى أقوال المخالفين له من الفقهاء ومن بينهم الحنفية : « فى هذه الأقوال عبرة لمن اعتبر ، وآية لمن تدبر . أما قول أبى حنيفة فهو أطرده لخطئه وأقلها تناقضاً » (١) .

٥٧٠ - وإن أبى حنيفة بهذا القول يخالف جمهور الفقهاء ، فقد اتفق الأئمة الثلاثة على أن ديون الله تعالى تكون واجبة متعلقة بالتركة ، ويتقدم الوفاء بها على الوصايا والموارث ، وإن أوصى بأدائها لا تكون مقيدة بالثلث لا تعدوه ولا تنازعها غيرها من الوصايا ، لأنها مقدمة على أصل الوصايا

والمواريث فالوصية بها كالوصية بأداء دين ثابت لا يكون الوجوب فيه بالوصية ، بل يكون الوجوب بغیرها ، ولكن كانت الوصية لتأكيد الأداء ، وللإعلام بالوجوب ، كمن یقر بأن علیه ديناً للعباد ، ویوصی بأدائه بخلاف المذهب الحنفی فی ذلك فإن وجوب أداء ديون العباد من التركة لا یثبت إلا بالوصية ، فالوصية بها منشئة للحق فی التركة لا معلمة به ، ولذلك لا یثبت الوجوب فی هذا المذهب إلا بعد أداء الديون .

ومع أن الأئمة الثلاثة مالكا والشافعی وأحمد قد اتفقوا على أن ديون الله واجبة الأداء فی التركة . وأنها تتعلق بالتركة قبل الوصايا والمواريث ، وأنها تقدم عليها ، مع هذا قد اختلف مالك عنهم فی أمرين :

(أولهما) فی أن هذه الديون لا توفى إلا إذا أشهد الميت بأنه لم يؤدها .

(وثانيهما) عند الوفاء بها تكون متأخرة عن ديون العباد .

٥٧١ — فمالك رضى الله عنه يرى أن هذه الديون لا توفى إلا إذا أشهد المتوفى على نفسه أنه لم يؤد هذه الواجبات الدينية ، وهذا الإشهاد للإعلام لا للوصية ، وإذا وجبت هذه الديون لا يوفى بها إلا إذا أدبت ديون العباد ، والأساس لهذا الرأى هو القاعدة المقررة عند جمهور الفقهاء . وهوان الحق الذى له مطالب من العباد أولى بالأداء ، فالله عفو كريم ، وفوق ذلك إن حقوق العباد قد اجتمع فيها أمران : حق العبد ، وأمر الله تعالى بالوفاء به ، فهى ليست حقوقاً مجردة عن الحث الدينى الذى يأثم مخالفه ، بل هى قد التقي فيها أمر الله ، وحق العبد ، بخلاف حقوق الله تعالى ، فهى أمر الله فقط ،

٥٧٢ — هذا مذهب الإمام مالك أما مذهب الشافعية فقد قالوا فى تقريره إن ديون الزكاة إن كان نصابها قائماً لم يهلك ، ولم يستهلك قبل وفاته ، أى أن المال الذى وجبت فيه الزكاة ما زال قائماً بحاله فإن الزكاة تكون مقدمة فى الأداء منه على حق سواها ، وذلك لأن الزكاة بعضه ، وما كانت ملكية المتوفى له كله ، إذ فيها جزء شائع ، وهو حق للسائل والمحروم ، وليس للمتوفى منه إلا باقى هذا المال بعد حق

الفقراء فيه ، فالزكاة تعلقت به بأقوى مما تعلق به حق المهرن في العين المهرونة . وإن كان المال الذي وجبت فيه الزكاة غير قائم ، بأن استهلك أو هلك ، فإن الدين ينتقل إلى ذمة من وجب عليه الحق . ويكون كالكفارات والنذور ، وفي المذهب الشافعي وجهان في هذا :

(الوجه الأول) أن يكون مؤخرأ عن سائر الديون التي لها مطالب من العباد كقول المالكية السابق ، لأن مطالبة آحاد العباد تجعل لحقهم قوة ليست في ديون الله تعالى التي تعلقت بالذمة لا بالأشياء .

(والوجه الثاني) أنهما يكونان سواء ، لأنه إن كان دين العبد قويا بحق المطالبة الذي يلزم القضاء فقد قوى حق الله بأمرين :

(أحدهما) ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه قال : « دين الله تعالى أحق بالقضاء » فإنه يصرح بأن دين الله تعالى أحق بالوفاء .

(وثانيهما) أن هذه الديون ، وإن كان المطالب بها هو الله سبحانه وتعالى هي حق الفقير والمسكين ، فهي أيضاً من حقوق العباد ، وقد قسمها الله سبحانه وتعالى فتولى سبحانه المطالبة بها .

وإذا كان حق الله تعالى قد قوى بهذين الأمرين ، فإنه يكون في قوة حقوق العباد ، ولا يقدم أحدهما على الآخر .

٥٧٣ — ومذهب الحنابلة أن حقوق الله تعالى تكون في التركة كديون الناس المرسلة التي لا تعلق بأعيان المال إلا إذا كان الذي تعلقت به ما زال قائماً ، فإن ضايق المال عنها كان لكل دين حصّة بمقدار نسبته إلى الديون الأخرى لأن الديون التي تقدم على غيرها عند الحنابلة هي الديون المتعلقة بأعيان المال فإن كانت الديون المتعلقة بحقوق الله تعالى مرسلة فهي كسائر الديون .

المفهوم من هذا كما أشرنا أن هذه الديون — إن كانت الأموال التي وجبت فيها ما زالت قائمة — فإنها متعلقة بها فلا تكون مرسلة ، ولا تكون —

كديون العباد المرسله ، بل تكون كالديون المتعلقة بأعيان التركة ، لأنها جزء من مال قائم ، بل هي أقوى من الديون المتعلقة بالتركة ، لأنها جزء من التركة فعلا .

٥٧٤ — هذه آراء الأئمة الأربعة ، ونرى أن ابن حزم خالفهم جميعاً ، فهو يقدم حقوق الله سبحانه وتعالى على ديون العباد غير مفرق بين حق قائم عمال قائم إلى وقت الوفاة ، وحق قد هلك ، أو استهلك ما قام به ، وانتقل الوجوب من التعلق بالشئ إلى التعلق بالذمة المجردة ، فيبدأ في كل الأحوال بأداء ما فرط الميت فيه من زكوات وكفارات ، ونذر ، وحج فإن كان المال لا يكفي لكل هذا أدى من كل بحصته من التركة ، وأساس هذا كله صريح الخبر : « دين الله أحق بالقضاء » من غير تخريج له ، بل يجب الأخذ بظاهره .

٥٧٥ — وابن حزم إذا يخالف أقوال الأئمة الأربعة جميعاً يأخذ في نقد أقوالهم وخصوصاً أبا حنيفة ومالكاً . أما الشافعي فإنه يقرب منه ، ونقده لأبي حنيفة أخف من نقده لمالك ، لأنه يرى أن أبا حنيفة يسير على قياس مطرد ، وإن كان خطأ ، ويقول في رأى مالك رضى الله عنه : « وأما قول مالك فأفحشها تناقضاً وأوحشها وأشدّها فساداً ، لأنه قدم بعض الفرائض على بعض ، فقدم بعض التطوع ^(١) على بعض الفرائض بلا برهان ، وصار كله لا متعلق له بشئ من وجوه الأدلة أصلاً مع أنه قول لا يعرف عن أحد من خلق الله تعالى قبله ، نعى ذلك الترتيب » ، وإنا نستغفر الله تعالى لنا وله على نقده لقول مالك بهذه اللغة ، ونقلنا لها . ونقول : إن مالكاً يسير على طريقته من تعاليل الأحكام ، وفهم معناها ، ومغزاها العام والخاص فإن الرجل إذا أوصى بعقبة عبد من ماله ، ثم مات ، صار ذلك العبد حراً ، لا يدخل في التركة بحال من الأحوال ، وذلك لأن الشارع الإسلامى يتشوف للحرية ، ولا يضع القيود أمامها . فلذا كان مالك قد قدم ذلك العتق ، وهو

(١) فإنه يقرر أن الوصية بالعتق تقدم على الزكوات .

تطوع وليس بفرض على الزكاة ، فقد استمد ذلك من لب الإسلام ومعناه ،
وليس قوله غريباً من الإسلام مستوحشاً عن الأحكام الفقهية .

٥٧٦ - وابن حزم بعد أن يسوق قوله وأقوال الجمهور يورد اعتراضاً
على قوله ويرده ، وذلك الاعتراض أنه لو شاء آخر أن يحرم ورثته من
ميراثه لاستطاع بمذهبيكم أن يحرمه بأن يدعى تقصيرات في تكاليفات دينية
مالية من زكوات وكفارات وحج وينذر ما شاء ، ويكون واجب الوفاء ،
وبذلك يستطيع أن يحرم ورثته ، بل يستطيع أن يمنع سداد ديونه ، ويقول
ابن حزم في توجيه الاعتراض ما نصه : « فإن قال قائل : لو كان قولكم لما
شاء أحد أن يحرم ورثته ماله إلا قدر على ذلك بأن يضيع فروضه ، ثم يوصي
به عند موته ؟ قلنا له : إن تعمد ذلك فعليه إثمه ، ولا تسقط عنه معصية
حقوق الله تعالى ، إذ لم يأمر الله تعالى بإسقاط حقوقه من أجل ما ذكرتم ،
ثم نقول لهم : هلا احتجاجتم على أنفسكم بهذا الاحتجاج نفسه ، إذا قلتم
إن ديون الناس من رأس المال ، فنقول لكم لو كان هذا لما شاء أحد أن
يحرم ورثته إلا أقر في صحته لمن شاء بما يستوعب ماله ثم يظهر ذلك بعد
موته ، ولا فرق ، ويقال لكم أيضاً : لو كان قولكم لما شاء أحد أن يبطل
حقوق الله تعالى ، وحقوق أهل الصدقات ، إلا قدر على ذلك ، ثم إن
اعتراضهم بذلك المذكور في غاية الفساد لأنه لإبطال لأوامر الله تعالى
وفرائضه » (١) .

٥٧٧ - هذا هو الإيراد الذي أورده ابن حزم ، وهو يرده :

(أولاً) بأن من يفعل ذلك يعصى الله تعالى وعليه إثم ، وإن ذلك
العصيان لا يبرر إهمال أوامر الله تعالى وأوامر نبيه التي تقرر أن دين الله
تعالى أحق أن يقضى .

ويرده (ثانياً) بأننا لو لم نأخذ ذلك المبدأ لأضعنا حقوق أهل الصدقات

وحرمانهم منها ، فإن كان تقديم الديون يؤدي في القليل إلى حرمان بعض الورثة فإن عدم تقديم ديون الله تعالى على غيرها يؤدي دائماً إلى ضياع حقوق أصحاب الصداقات وما حق أولى من حق بالرعاية إلا بنص من الشارع ، وقد نص الشارع على أن حق الله أولى بالرعاية .

هذان جوابان سليمان في جملةهما ، ولكنه يفرض أن المتوفى كان قد أهمل في أداء واجباته الدينية ، ويجيب بما أجاب ، ولكن يجب أن يفرض فرضاً آخر ، وهو أن يدعى أنه لم يؤدي واجباته الدينية نكايَةً للدائنين ، لينعمهم من أن يصلوا إلى ديونهم ، أو نكايَةً للورثة ، ومنعاً لهم من أن يسلم حقهم في الثلثين ، فإنه على هذا الفرض لا يمكن أن يكون الجوابان السابقان صالحين ، لأنه لا إثم في إهمال الواجبات الدينية ، إنما الإثم في العمل على ضياع الحقوق الدنيوية للعباد ، ثم إن دين الله قد سبق الوفاء به ، فلما فضلة بين حق الله وحق العبد ، لأن حق الله قد أدى وحق العبد هو المفرد الذي أهمل .

وإن الجواب عن هذا الفرض بمقتضى منطق ابن حزم وطريقته أن هذا من قبيل سد الذرائع ، وذلك ما يأخذ به ، فيما نص ، وإما إجماع يبنى على النص .

هذا نظر ابن حزم في تقديم حقوق الله على كل ما يتعلق بالتركة من حقوق الدائنين ، وأصحاب الوصايا والوارثين .

في توزيع التركة بين الورثة

٥٧٨ - من المعروف المقرر بين العلماء أن الخلاف بين الفقهاء في الميراث جزئي ، بين أهل السنة ، ولم يخالف فيه خلافاً جوهرياً إلا الشيعة الإمامية من حيث إنهم لا يورثون جهة الأخوة ولا جهة العمومة مع الفروع مطلقاً ولو كان الفروع من ذوى الأرحام .

ولقد وجدنا ابن حزم خالف المذاهب الأربعة في عدة مسائل جوهريّة في الموارث ، وفي بعض المسائل اختار من أقوال الأربعة ما لا قياس فيه ، وما يكون هو ظاهر النصوص ، فهو لم يورث ذوى الأرحام ، واتفق في ذلك مع المالكية والشافعية . فأولئك لم يورث المتقدمون منهم ذوى الأرحام ، ولكن المتأخرين في القرن الرابع الهجرى اضطروا لتوريثهم لفساد بيت المال ، وأخذوا بمذهب الإمامين أبي حنيفة وأحمد في توريثهم ، واختار طريقة أحمد في التوريث .

وكذلك لم ير ابن حزم الرد ، كما قرر الشافعي ، لأن الشافعي رأى فيه زيادة على النص ، إذ أن القرآن الكريم أعطى البنت النصف فقط فلو أخذت بالرد النصف لكان زيادة على ما جاء به النص ، وابن حزم اختار ذلك الرأي لأنه المتفق مع النص فلا يقرر حكماً لا يأتي به النص الصريح .

وابن حزم يوافق أبا حنيفة في حجب الجدة للأخوة أو الأخوات ، لأنه يعتبر الجدة الصحيح أباً عند فقد الأب .

٥٧٩ - هذه أقوال لابن حزم تلاقى فيها مع بعض الأئمة الأربعة وفي الأكثر هم متفقون ، ولكن له آراء أخرى في مواضع مختلفة خالف بها الأئمة الأربعة ، ولنختار من هذه المواضع أربعة يبين فيها خلافه ، وعماد هذا الخلاف متحريين الإيجاز غير المخل ، ومجتنبين الإطناب ما أمكن ، وهذه

المواضع هي المسألة الغراوية ، وميراث الجددة ، والعول ، ووجوب إعطاء ذوى القرابة واليتامى عند القسمة ، بحيث يعطى كل وارث من نصيبه ما تطيب به نفسه .

الغراوية :

٥٨٠ - اتفق الأئمة الأربعة على أنه إذا كان الورثة أحد الزوجين والأب والأم ، ولم يكن عدد من الإخوة أو الأخوات ولا يوجد فرع وارث ، فإن أحد الزوجين يأخذ فرضه ، والأم تأخذ ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين والأب يأخذ الباقي ، وقد اعتمدوا في ذلك على ثلاثة أمور :

(أولها) فتاوى بعض الصحابة .

(وثانيها) أنه لو أخذت الأم ثلث الكل فلينها تأخذ أكثر من الأب في حال الزوج ، إذ الأب في هذه الحال سيأخذ الباقي والزوج يأخذ النصف والأم الثلث فيكون نصيب الأب نصف نصيب الأم ، ولم يعهد في أحكام الميراث أن يكون الرجل والمرأة في طبقة واحدة من الميراث ، والأنثى تكون ضعف الرجل .

(وثالثها) أن الله سبحانه وتعالى يقول : « فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث » فهذا النص حدد نصيب المرأة بالنسبة للرجل ، إذ جعل لها ثلث التركة وللأب الثلثين ، وذلك الحدد يوجب أن تكون هي على النصف منه حيث لا يكون للمتوفى ولد ، ولا يكون عدد من الإخوة أو الأخوات .

وتسمى هذه المسألة الغراوية لشهرتها .

٥٨١ - هذا ما قرره الأئمة الأربعة ، ولكن ابن حزم يستمسك بالظاهر فيعطى الأم ثلث الكل ، ولو أدى الأمر إلى أن تكون ضعف الأب في الميراث لأنه ينظر إلى النصوص ، ولا يتجه إلى عللها ، ولذا يقول : « فإن كان الميت ترك زوجة وأبوين ، أو ماتت امرأة وتركت زوجاً

وأبوين ، فللزوج النصف ؛ وللزوجة الربع وللأم الثلث من رأس المال كاملا ، وللأب من ابنته الثلث ، ومن ابنه الثلث وربع الثلث ، (١) أى الباقي وهو ٣٣ .

وهذا رأى قد قاله ابن عباس ، وعلى بن أبي طالب ، ومعاذ بن جبل فى روايات عنهم ، ويحتج ابن حزم بقوله تعالى : « وورثة أبواه فلأُمه الثلث » وإن ظاهر النص أنها لا تأخذ إلا الثلث ، ويعتبر ذلك النص حجة له ، وليس حجة للأربعة ، ويرد ما قرره من أن ذلك يؤدى إلى أن تأخذ الأم ضعف الأب ، بأنه لا وجه لاستنكار هذا ؛ ويقول فى ذلك : « لا حجة فى أحد دون رسول صلى الله عليه وسلم ولا نكرة فى تفضيل الأم على الأب ، فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رجلا سأله ، فقال : « يا رسول الله من أحق بحسن صحبتي ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أهلك قال : ثم من يارسول الله ؟ قال : أهلك ، قال ثم من يارسول ؟ قال : أهلك ، قال : ثم من يارسول الله ؟ قال : أبوك ، ففضل عليه الصلاة والسلام الأم على الأب فى حسن الصحبة ، وقد سوى الله تعالى بين الأب والأم بإجماعنا وإجماعهم فى الميراث إذا كان للميت ولد « فلأبويه لكل واحد منهما السدس » فمن أين يمنعون تفضيلها عليه إذا أوجب ذلك نص (٢) .

ميراث الجدة :

٥٨٢ — انفق الفقهاء على أن الجدة الصحيحة لا تأخذ أكثر من السدس تشترك فيه الأكثر من واحدة ، وتنفرد به الواحدة ، واعتملوا فى ذلك على حديث المغيرة بن شعبه الذى أعطاه السدس ، وعلى فتوى عمر رضى الله عنه وكثيرين من الصحابة بأن الأكثر من واحدة يشتركن فى السدس .

هذا نظر الفقهاء الأربعة ، قد اتفقوا عليه ، ولكن ابن حزم يخالفهم ، ويعتبر الجدة أمًّا إذا لم تكن هناك أم ، وعلى ذلك يورثها كما يورث الأم

(١) المحل ج ٩ ص ٢٦٠ .

(٢) المحل ج ٩ ص ٢٦١ .

عند فقدتها فيعطىها السدس عند وجود فرع وارث. أو يجمع من الإخوة ، ويعطى ثلث التركة كلها ، إن لم يكن ثمة فرع وارث ، ولا يجمع من الإخوة ، أو الأخوات ، ويقول في ذلك :

« والجدة ترث الثلث إذا لم يكن للميت أم حيث ترث الأم الثلث ، وترث السدس حيث ترث الأم السدس » ، إذا لم يكن للميت أم ، وترث الجدة وابنها أبو الميت حتى ، كما ترث لو لم يكن حياً ، وكل جدة ترث إذا لم يكن هناك أم أو جدة أقرب منها فإن استوين في الدرجة اشتركن في المذكور » (١) .

ونرى من هذا أن ابن حزم لا يورث الجدة عند فقد الأم فقط ، بل يعتبرها كالأم تماماً ، حتى إن الأب لا يحجبها ولو كانت تدلى به ، فلو كان للمتوفى أب وأم أب وزوج ، فإن الزوج يأخذ النصف . وأم الأب تأخذ ثلث الكل ، والأب يأخذ الباقي ، وهو السدس ، أي أنه يأخذ نصف ما تأخذه أمه ، ولو كانت لا تدلى إلى المتوفى أو المتوفاة إلا به . فإن ابن حزم ، إزاء استمساكه بالنصوص في زعمه لا يسيّر دائماً وراء تلك القاعدة : من أدلى إلى الميت بوارث يحجب عند وجود ذلك الوارث ، ولا يحجب الجد إلا الأم ، وذلك لأنه يعتبر النصوص الواردة في ميراث الأم تطبق تماماً على الجدات ، ويسوق الدليل على ذلك فيقول : برهان ذلك قول الله تعالى : « وورثة أبواه فلأُمه الثلث » ، وقال تعالى : « كما أخرج أبويكم من الجنة » فجعل آدم وامرأته عليهما السلام أبوينا ، فهذا نص القرآن ، وقد جسر قوم على الكذب ههنا ، فادعوا الإجماع على أن ليس للجدة إلا السدس ، وهذا من تلك الجسرات ، ثم يروى عن ابن عباس أنه قال : « الجدة بمنزلة الأم إن لم تكن أم » (٢) .

العول :

٥٨٣ - العول « معناه في لغة علماء الفرائض زيادة عدد السهام عن

(١) الكتاب المذكور ص ٢٧٢ .

(٢) الكتاب المذكور .

أصل المسألة بأن يكون أصحاب الفروض قد استحقوا عدة أنصبة، وبمجموعها يزيد عن الواحد الصحيح ، ولنضرب لذلك مثلاً ، إذا توفيت امرأة، عن زوج وأخت شقيقة وأم فإن الزوج بمقتضى نص القرآن يأخذ النصف ، والأخت الشقيقة بمقتضى النص أيضاً تأخذ النصف ، والأم بمقتضى النص أيضاً تأخذ ثلث التركة ، ولا شك أن مجموع $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} + \frac{1}{3}$ أكثر من الواحد الصحيح ، فإذا كان أصل المسألة ، وهو أصغر عدد يقبل القسمة على مقام كل كسر من هذه الكسور هو ٦ فإن الزوج يأخذ ٣ والأخت ٣ والأم اثنين ، فيكون المجموع ٨ فزيادة هذه السهام عن أصل المسألة يسمى عولاً. وقد قرر الأئمة الأربعة أنه في هذه الحال لا يأخذ كل ذي فرض نصيبه كاملاً ، بل ينقص منه بمقدار هذه الزيادة ، ولكي يكون النقص بنسب تتفق مع الأنصبة تماماً ، سار أولئك الأئمة على طريقة العول هذه، فيستخرج أصل المسألة ، وهو ستة في المسألة السابقة ، وقد عالت إلى ثمانية، وعندئذ تقسم التركة على ثمانية بدل أن تقسم على ستة ، فإذا كانت التركة اثنين وسبعين فدانا ، فإنها تقسم على ثمانية ، بدل أن تقسم على ستة ، فيخص الزوج على ذلك $3 \times 9 = 27$ والأم $2 \times 9 = 18$ ، والأخت $3 \times 9 = 27$ ، ونرى بذلك أنه نقص من نصيب كل وارث بمقدار نسبة الزيادة، ولا شطط ولا بخس لأحد .

٥٨٤ — هذا هو رأى الفقهاء الأربعة عند زيادة الأسهم على أصل المسألة ، أن تكون الكسور الدالة على أنصبة أصحاب الفروض أكثر من الواحد الصحيح ، وأساس هذا الرأى هو فتاوى الصحابة من جهة، ولأنه لا وجه لتفضيل صاحب فرض على صاحب فرض آخر ، إذ لا دليل على المفاضلة ، لامن النصوص ، ولا من القياس ، وكل مفاضلة بينهم نقص للحق بغير دليل ، فكان العدل أن ينقص كل صاحب فرض بمقدار مازاد من السهام ،

ولكن ابن حزم ينكر العول ، ويقرر أنه لا أصل له ، فإذا يقول ؟ يقول : « لا عول في شيء من موارث الفرائض . . عن عمرو بن دينار قال : قال ابن عباس : لا تعول فريضة . . . وعن عبيد الله بن عبد الله بن

مسعود قال ؛ أترون الذى أحصى رمل عالج عدداً جعل فى مال نصفاً ، ونصفاً ، وثلاثاً ، إنما هو نصفان ، وثلاثة أثلاث ، وأربعة أرباع ، أى أن الواحد الصحيح نصفان ، أو ثلاثة أثلاث ، أو أربعة أرباع ولا يمكن أن يكون قط نصفين ، وثلاثين ، ويرى ابن عباس رضى الله عنه من ذلك إلى أن الله سبحانه وتعالى الذى قسم الفرائض يعلم أن الواحد لا يكون أكثر من نصفين ، ولا يكون أكثر من ثلاثة أثلاث ولا أربعة أرباع ، فإذا شرع الفرائض فعند جمعها لا يمكن أن يكون أصحاب الفرائض ثلاثة ، وعلى ذلك يسقط ابن عباس بعض أصحاب الفروض ، أو يهبط بنصيبهم لكيلا يزيد عن الواحد الصحيح .

٥٨٥ — إذن يأخذ ابن حزم برأى ابن عباس هذا ، ويرأى ابن عباس يقوم على أمرين :

أحدهما : إن بعض الفرائض أقوى من بعض ، وذلك لأن بعض الفرائض لا يقبل السقوط قط ، وبعض الفرائض يقبل السقوط ، ولا شك أن الفرائض التى لا تقبل السقوط أقوى من الفرائض التى تقبله ، إذ أن هذه ما ثبتت إلا لقوتها وعلى ذلك ينهار الأساس الذى قام عليه العول ، إذ العول مبنى على أن الفرائض فى قوة واحدة ، ولا يدرى أنها ينقص ، وأنها يبق .

ثانيهما : أنه تقاس حال زيادة الفرائض على حال التعصيب ، ففي حال التعصيب بالغير تأخذ صاحبة الفرض أقل مما كانت ، لو لم يكن معها من يعصبها ، وفى المسائل التى تتعارض فيها الفرائض لو زدنا على بعض أصحاب الفروض من يكون عصبية به لا يكون تنازع . ففي حال ما يكون أم وزوج وأخت شقيقة لو أضفنا إلى المسألة أخاً شقيقاً ما كان تنازع للفرائض ، لأن الأم ستأخذ السدس ، والزوج سيأخذ النصف ، والأخت الشقيقة مع الأخ الشقيق الباقى . وبالأستقراء نجد فى كل مسألة فيها زيادة الفروض عن التركة صاحب فرض كان يمكن أن يعصب بالغير ، وعلى ذلك نفرض حالها كما لو وجد الذكر ، ليأخذ صاحب الفرض الذى كان يمكن أن يعصب

الباقى عند تزاحم الفرائض — إن بقي له شيء — فإن لم يبق له شيء لا يأخذ شيئاً .

٥٨٦ — . فإن عباس يهبط بنصيب كل صاحب فرض كان يمكن أن يكون عصبية فيفرضه كأنه عصبية ، ويأخذ الباقي عند تزاحم الفرائض ، ولقد وضح ابن عباس رأيه ، فقد سأله زفر بن أوس قائلاً : «يا ابن عباس من أول من أعال الفرائض ؟ فقال : عمر بن الخطاب ، لما التقت عنده للفرائض ودافع بعضها بعضاً وكان امرءاً ورعاً ، فقال : والله ما أدرى أيكم قدم الله عز وجل ، ولا أيكم آخر فما أجده شيئاً هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص ، فأدخل على كل ذى حق ما دخل عليه من العول . قال ابن عباس : وأيم الله لو قدم الله عز وجل ما عالت فريضة . فقال زفر : وأيها يا ابن عباس قدم الله عز وجل ؟ قال : كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة إلا إلى فريضة ، فهذا ما قدم وأما ما آخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقى ، فذلك الذى آخر » (١) ، ونرى من هذا أن ابن عباس يرى أنه إذا تزاحمت الفرائض ، ووجد فى أصحابها من كان يمكن أن يكون عصبية بالغير ، فإنه يهبط به ، فيأخذ الباقي بفرض أنه وجد من يعصبه ، ولقد زكى ذلك رأى ابن شهاب الزهرى فقال : لولا أنه تقدم ابن عباس إمام عدل فأمضى أمره وكان امرءاً ورعاً ما اختلف على ابن عباس اثنان من أهل العلم .

٥٨٧ — . اختار ابن حزم رأى ابن عباس رضى الله عنهما فى هذه القضية ، فعلى أى شيء اعتمد ، أعلى نص ؟ أم على إجماع ؟ إن ابن حزم رضى الله عنه لا يرى دليلاً إلا النص ، ولا يرى قول الصحابى ونحوه حجة ، فكيف إذا كان الصحابى يخالف عمر الإمام الورع ؟ لقد قال بلغته هو وجوه ترجيحه لقول ابن عباس ما نصه :

« ولا يشك ذو مسكة من العقل فى أن الله تعالى لم يرد قط إعطاء فرائض

لا يسعها المال ، ووجدنا ثلاث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس (إحداهما) التي ذكر من تقديم من لم يحطه تعالى قط عن فرض مسمى على من حطه عن الفرض المسمى إلى أن يكون له ما بقي .

(والثانية) أنه بضرورة العقل عرفنا تقديم من أوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لا يمنعه من الميراث مانع أصلاً إذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث لأن من لم يمنعه الله تعالى قط من الميراث ، لا يحل منعه مما جعل الله له ، وكل من قد يرث ، وقد لا يرث فالضرورة تدري أنه لا يرث إلا بعد من يرث ولا بد ، ووجدنا الزوجين والأبوين يرثون أبداً على كل حال ، ووجدنا الأخوات قد يرثن وقد لا يرثن ، ووجدنا البنات قد لا يرثن إلا بعد ميراث من يرث معهن .

(والثالثة) أن ننظر فيمن ذكرنا ، فإن وجدنا المال يتسع لفرائضهم أيقنا أن الله عز وجل أرادهم في تلك الفريضة نفسها بما سمي لهم فيها القرآن ، وإن وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم واحداً واحداً ، فمن وجدنا ممن ذكرنا قد اتفق جميع أصل الاسلام اتفاقاً مقطوعاً به معلوماً بالضرورة على أنه ليس له في تلك الفريضة ما ذكر الله عز وجل في القرآن أيقنا قطعاً أن الله تعالى لم يرده قط فيما نص عليه القرآن ، فلم نعطه إلا ما اتفق عليه ، فإن لم يتفق على شيء لم نعطه شيئاً ، لأنه صبح أن لا ميراث له في النصوص في القرآن ، ومن وجدنا ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت : طائفة له ما سمي في القرآن ، وقالت طائفة : ليس له إلا بعض ما سمي في القرآن ، وجب يقيناً أن يقضى بالمنصوص عليه في القرآن ولا يلتفت إلى قول من قال بخلاف النص ، إذا لم يأت في تصحيح دعواه بنص آخر . وهذا غاية البيان ، ولا سبيل إلى شذوذ شيء عن هذه القضية » (١) .

٥٨٨ - ويبدو للقارئ بآدى الرأى أن ابن حزم يسر على منهاجه ، وهو التقيد بالنصوص ، والإجماع وما سماه الدليل ، لأنه لا نص في

القضية ، ولا إجماع ولا دليل من النصوص ، ولكن توجهاته أقرب إلى القياس منها إلى أى شىء آخر ، فهو يقيس حال صاحب الفرض المتصوص على فرضه ، على حاله عندما يكون معه عصبية ، فيعطيه الباقي كما لو كان معه عصبية ، وليس ذلك إلا القياس بعينه ولكنه قياس فى غير موضعه ، لأنه لا قياس مع النص ، وهو ما تحاشاه عمر الورع وحمله ورعه على تحاشيه .

هذا ما يبدو بادى الرأى ، ولكن ابن حزم يحاول الابتعاد الذى نفاه ، فيرد الوجهين الأولين إلى ضرورة العقل فهو يرى أن من الضرورات العقلية اعتبار من لا يحط ميراثه عن الفرض مقدماً على من يأخذ الباقي أحياناً ، ويرى من ضرورات العقل أيضاً أن من لا يحجب من الميراث حجب حرمان قط أولى بالتقديم من يرث أحياناً ولا يرث أحياناً ، يعتبر هذا من ضرورات العقل ، وألفاظ النصوص تفهم على ضوء الضرورات العقلية .

أما الوجه الثالث ، فقد اعتمد فيه على منهجه فى الاستدلال وهو الذى سماه « أقل ما قيل » فهو يقرر أن أصحاب الفروض إن تراحموا كما فى المسألة السابقة وهى زوج وأم وأخت شقيقة ، فقد اختلف المسلمون بالنسبة للأخت فمنهم من أعطاه بالعدل ثلاثة أسهم من ثمانية أى ثلاثة أثمان ، ومنهم من أعطاه الباقي بعد النصف والثلث وهو السدس ، والذى أعطاه ذلك هو ابن عباس فتعطى بأقل ما قيل . لأنه موضع الإجماع ، وقد يقال إن المسلمين اختلفوا أيضاً فى الزوج فقال عمر يأخذ ثلاثة من ثمانية ، وقال ابن عباس يأخذ ثلاثة من ستة ، فيعطى أقل ما قيل ، وهو موضع الإجماع ، ولكن ابن حزم يقول إن الزوج نص عليه فى القرآن بما لا يقبل السقوط ، وهو أن يأخذ النصف فلا عبرة بالخالف ، فإن قيل إن مثل هذا أيضاً يقال فى الأخت فقد نص على أن نصيبها النصف ، فتركه لئلا نص القرآن - أجاب بأن القرآن أسقط أحياناً نصيبها ، فكان غيرها متقدماً عليها ، فيعود الأمر إلى ما قرره ابن عباس ، وهو أن الزوجين والأم فرضهما أقوى من فرض غيرهما .

٥٨٩ - وفى الحق أنه مهما يحاول ابن حزم أن يرجع اختياره لرأى

ابن عباس إلى النصوص ، فإن النصوص لا تقرب منه أكثر من قربها من رأى عمر الذى قرر العول ، واتبعه فى رأيه جمهور المسلمين ، إن القرآن الكريم قرر فى محكمه أن للزوج النصف ، وللأم الثلث ، وللأخت النصف ، فاتباع النصف أن تعطى كل واحد ما ذكر بجوار فرضه ، ونحن نوافق ابن حزم ، وابن عباس رضى الله عنه من قبله ، على أن الله سبحانه قد وضع هذه الفروض ، وهو الذى أحاط بكل شىء علماً ، فهو يعلم أنه متأنى حال تعارض فيها هذه الأنصبة فكان بين أبى العلماء طريقان لا أرجحية لأحدهما على الآخر ابتداء إما أن تعطى الجميع ، وننقص كل واحد بمقدار ما نقصت الزيادة ، وهذا ما اختاره عمر ودفعه إليه ورعه ، وإما أن نقدم بعض أصحاب الفروض على بعض : ولا بد أن يثبت التقدم بأدلة قاطعة ، لأنه يؤدى إلى حرمان من يبدو بادى رأى استحقاقه أما التقديم بالظنون من غير سند ، فقال ابن حزم مراراً « إن الظن أكذب الحديث » وعلى ذلك لا يسوغ ، ونحن نرى أن ما يقدم به ابن حزم بعض أصحاب الفرائض على بعض هو نوع من الظن المعتمد على دليل غير قطعى ، وحرمان شخص من استحقاقه حرماناً كلياً لا بد له من دليل قطعى .

وأخيراً إن كلا الفريقين اضطر لتنقيص الأنصبة عن أصاها ، فابن عباس نقص البعض وأبقى البعض كما هو ، وفى ذلك إعمال لأكثر النصوص وعدم إعمال لبعضها ، وعمر نقص الجميع ، وفى ذلك تسوية ، وعدم إعمال لنص إهمال كلياً ، وإن الاحتياط بلا شك والورع هو فيما اختاره الفاروق رضى الله عنه .

وجوب إعطاء الأقارب واليتامى عند القسمة :

٥٩٠ — هذا مظهر من مظاهر الفقه الظاهرى الذى يأخذ بظاهر النصوص فالأمر عندهم للوجوب حتى يقوم الدليل من النص على غيره وقد أمر الله سبحانه وتعالى بإعطاء أولى القربى واليتامى والمساكين ، إذا حضروا عند القسمة ، فكان حقاً على كل وارث أن يعطى قدره من نصيبه

لهؤلاء عند القسمة إجابة لهذا الأمر الذى هو للوجوب ، ولذا يقول ابن حزم : « وإذا قسم الميراث فحضر قرابة للميت أو للورثة ، أو يتامى ، أو مساكين ففرض على الورثة البالغين ، وعلى وصى الصغار ، وعلى وكيل الغائب أن يعطوا كل من ذكرنا ما طابت به أنفسهم مما لا يحجف بالورثة » ،

ولأنه لا يجعل ذلك العطاء الواجب اختياراً ، بحيث يكون له أن يعطى وألا يعطى ، ويأثم في حال عدم العطاء . بل إن الحاكم يجبرهم على ذلك إن لم يفعلوا ذلك الواجب باختيارهم ، ولذلك يقول : « ويجبرهم الحاكم على ذلك إن أبوا » (١) .

٥٩١ - ويستدل ابن حزم على ذلك بقول الله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين ، فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً » ولقد ادعى بعض العلماء أن هذه الآية منسوخة ، فبين ابن حزم أنها ليست منسوخة وأنها عمل بها طائفة كبيرة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، ويقول في ذلك : « أمر الله تعالى فرض لا يحل خلافه » . وعن حطان ابن عبد الله ، قال : قسم لى أبو موسى الأشعرى في قوله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى » وعن ابن عباس يزعمون أن هذه الآية نسخت « وإذا حضر القسمة أولو القربى » فلا والله ما نسخت ، ولكنها مما تهاون الناس بها ، هما واليان ، وال يرث : وذاك الذى يرزق ، ووال لا يرث فذلك الذى يقول بالمعروف . وعن عبد الرحمن بن أبى بكر أنه قال في قول الله عز وجل « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه » . قال : « هى واجبة ، ويعمل بها : وقد أعطيت بها » .

وهكذا يسترسل ابن حزم في الاستدلال على الوجوب في الآية بأقوال الصحابة الذين كانوا يفهمون من السياق اليبانى لها ذلك ، وهم أهل الفصاحة الذين خاطبهم القرآن الكريم بلغتهم ، فهم أدرى الناس بفهمه ، ومراعى عباراته .

٥٩٢ - وابن حزم لا يكتفى بسرد أقوال الصحابة الذين يزكى فهمهم فهمه هو ، بل يناقش قول الأئمة الأربعة الذين لم يحكموا بالوجوب . وقد بنوه على أحد أمرين ، إما أن الآية منسوخة ، وإما أن الأمر هنا ليس للوجوب ، بل للندب أو الاستحسان ، فقرر أن الأصل في الأمر أن يكون للوجوب ، ولا يخرج عن الوجوب إلى غيره إلا بدليل من النص ، فإن لم يكن ثمة دليل من النصوص فادعاء أنه ليس للوجوب إخراج للقول عن ظاهره من غير حجة ، بل يكون تحكما في النص من غير ما يبرره ، وكذلك دعوى النسخ ، فإنه يجب أن يقوم الدليل على النسخ ، بحيث لا يمكن التوفيق بين النسخ والمنسوخ ، فيتقرر نسخ المتأخر زماناً للمتقدم ، ولا شيء من ذلك في هذه المسألة ، ويقول في نفي الوجوب : « ما نعلم لأهل هذا القول حجة أصلاً ، بل هو دعوى مجردة ، ولا يفهم أحد من (افعل) إن شئت فلا نفعل ، وليس وجود آيات قام البرهان على أنها منسوخة أو مخصوصة أو أنها ندب - بموجب أن يقال فيما لا دليل بذلك فيه هذا ندب أو هذا منسوخ أو هذا مخصوص ، فيكون قولاً باطلاً ، وبالله تعالى التوفيق ، وهذا مما خالفوا فيه بجمهور السلف رضى الله عنهم » (١) .

٥٩٣ - هذا نظر ابن حزم ، ونراه لا يحدد المقدار الذى يعطيه الوارث بل يقرر أنه ما تطيب به نفس الوارث ، ولا يجحف به ، فهو عطاء غير محدود وإنه إذا امتنع الوارث عن الإعطاء يكون على ولى الأمر أن ينفذ ذلك فى ماله ، والأمر فى تقدير ذلك موكول أيضاً إلى الحاكم ، يفرض مالا يكون فيه ظلم للوارث وجداء على الفقير من غير وكس ولا شطب ، ولكن إذا تهاون الناس كما هو الشأن الآن فى هذه الأيام يسوغ بمقتضى مذهب الظاهرية الذى يقرره ابن حزم أن يفرض الوالى نسبة معلومة يراها فى جملتها عادلة ، وتكون مختلفة النسبة بحسب حال التركات من قلة وكثرة ، ومقدار ما يخص الوارث من حيث القلة أيضاً والكثرة ؟ .

الظاهر أن ذلك يسوغ للوالى بمقتضى ذلك المذهب بأن يفرض مقادير

بنسب معلومة على أنصبة الوارثين ، وتختلف النسبة بحسب مقادير الأنصبة من المال فتعلو كلما زاد المال ، على أن تعطى تلك الأموال الفقراء والمساكين ويبتدأ فى العطاء بأقارب المتوفى وأقارب الورثة ، إن كان فيهم فقراء أو يتامى أو مساكين .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن ذلك المذهب يصح أن يكون أساساً لرسم الأيلولة الذى هو جزء من الضرائب التى تحصل فى البلاد المصرية الآن ، ولكن الشرط أن يكون المصرف لذلك الرسم الفقراء والمساكين واليتامى ، وأن يؤثر بالعطاء الفقراء من أقارب المتوفى والورثة .

٤ - في بعض المعاملات

٥٩٤ - ذكرنا نظرات الفقه الظاهري في النكاح ، وتصرفات المريض مرض الموت ، وأحكام التركات والوصايا ، والموارث ، واجتهدنا في أن يكون اختيارنا متجهاً إلى مسائل يتجلى فيها التفكير الظاهري عامة ، وتفكير ابن حزم خاصة ، وأن يكون متجهاً أيضاً إلى بعض المسائل التي تخالف فيها الفقهاء الأربعة أصحاب المذاهب ، ليكون ما نختاره لوناً فقهياً جديداً .

وإن القدر الذي اخترناه يصور ما قصدنا إلى تصويره ، ولكن لا بد من بيان بعض أنظاره في المعاملات ، وقد كان تفكيره في المعاملات ظاهرياً أيضاً ، ولنا نختار مسائل ثلاثاً لتكون مصورة لنظرته الظاهرية في المعاملات كما كانت نظرته ظاهرية في العبادات ، وأحكام الأسرة التي تعرضنا لها في أحكام النكاح والمرض والتركات وهذه المسائل الثلاث هي الإشهاد في البيع ومنع خيار الشرط بشكل عام في العقود ، وإجارة الأراضى الزراعية ،

الإشهاد في البيع :

٥٩٥ - يقرر ابن حزم أن الإشهاد عن البيع لازم وفرض يأثم تاركه وأن البينة يجب أن تكون بعدلين رجلين أو رجلاً وامرأتين ، فإن كان في وقت لا يجد فيه العدول ، سقط هذا الفرض ، وإن كان قادراً على الإشهاد بعدلين ولم يشهد ، فإنه يأثم والعقد يتم ، وإن كان الثمن مؤجلاً ، وجب مع الشهادة الكتابة ، إن أمكن فإن لم تمكن الكتابة بأن لم يوجد الكاتب سقط الفرض ، وإن كان قادراً على الكتابة صحح البيع وثبت الإثم ، وهذا نص كلامه : « وفرض على كل متبايعين لما قل أو كثر أن يشهدا على تبايعهما رجلان أو رجلاً وامرأتين من العدول ، فإن لم يجدا عدولا سقط فرض الإشهاد ، فإن لم يشهدا ، وهما قادران على الإشهاد فقد عصيا الله عز وجل

والبيع تام ، فإن كان البيع بضمن إلى أجل مسمى فرض عليهما مع الإشهاد المذكور أن يكتباه ، فإن لم يكتباه فقد عصيا الله عز وجل ، والبيع تام ، فإن لم يقدر على الكتاب ، فقد سقط عنهما فرض الكتاب ^(١) .

٥٩٦ - وإن دليل ابن حزم على ذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ، وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ، وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ ، وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ ، وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا ، فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا ، أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْلِكَ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَهُ بِالْعَدْلِ ، وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ، فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ، وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْسَمُ لِلشَّهَادَةِ ، وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ ، فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ، وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ، وَلَا يُضَارِ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ، وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمِكُمُ اللَّهُ ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ ﴿

أخذ ابن حزم من هذه الآية الدليل على وجوب الشهادة في كل بيع ، وعلى وجوب الكتابة إذا كان البيع مؤجلاً ، من غير أن يؤثر ذلك الوجوب على صحة البيع ، بل إنه وجوب ديني يأنم تاركه ، والبيع يصبح مع هذا الترك ، فهذه الآية دلت في نظره على الوجوب ، لأنها أوامر مغلظة مؤكدة ، فيقول : « هذه أوامر مغلظة مؤكدة لا تحتل تأويلاً ، أمر بالكتابة في المداينة إلى أجل مسمى وبالإشهاد في التجارة المدارة ، كما أمر الشهاء ألا يأبوا أمراً مستوياً . ثم أكد تعالى أشد تأكيد ، ونهانا أن نسأم في كتابة ما أمرنا بكتابته ، صغيراً كان أو كبيراً ، وأخبر تعالى أن ذلك أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى من ألا ترتاب ، وأسقط الجناح في ترك الكتاب

خاصة دون الإشهاد في التجارة المدارة ، ولم يسقط الجناح في ترك الكتابة فيما كان ديناً إلى أجل » (١) .

ثم يستدل على ذلك بأحاديث ، ويزكي رأيه بفتاوى الصحابة .

٥٩٧ — والجمهور من الفقهاء لا يعتبرون الشهادة في البيع فرضاً ، ولا يعتبرون الكتابة في الثمن الموجل ، أو أى دين فرضاً ، وذلك لأن هذه الآية من قبيل الإرشاد لا من قبيل التكليف اللازم الحتم ، فالأمر فيها للإرشاد وليس للوجوب ؛ بدليل أن النبي ﷺ عقد بيعات كثيرة ولم يشهد وقت عقدها ولو كان الإشهاد فرضاً ويأثم تاركه ، ما وسع النبي ﷺ أن يتركه ، فقد اشترى عليه السلام من أعرابي فرساً ولم يشهد ، حتى إن الأعرابي جحد العقد لما وجد من يزيد على الثمن الذي اشترى به النبي ﷺ ، وقد اشترى النبي ﷺ البكر من عمر ، ولم يحجى ما يدل على أنه أشهد ، وكذلك اشترى الجمل من جابر ، وغير ذلك من بيعاته .

ويرد ابن حزم هذا بأن قصة الأعرابي ليست بذات سند قوى ، وعلى فرض صدقها فلعلها قبل نزول هذه الآية ، وهي في جملتها تدل على ضرورة الإشهاد إذ لو كان إشهاد ما جحد الأعرابي ، أما باقى بيعات النبي ﷺ فليس فيها ما يدل على أن العقد كان بغير إشهاد فعدم الذكر ليس دليلاً على عدم الوقوع ولم يذكر الثمن وليس عدم ذكره دليلاً على أن البيع كان بغير ثمن .

وهكذا نرى ابن حزم يأخذ في هذه المسألة بظواهر الألفاظ من غير تتبع لعلها ، ولذلك جعل الشهادة لازمة في كل بيع سواء أكان في كبير أم صغير ، ولم يجعل لعدم الإشهاد أثراً في البيع ، لأنه لا دليل على بطلان البيع ، إنما الدليل فقط على لزوم الشهادة فيه .

خيار الشرط

٥٩٨ - خيار الشرط أن يكون لأحد العاقلين حق فسخ العقد اللازم مدة معلومة ، وهو يدخل في كل العقود اللازمة القابلة للفسخ كعقد البيع والإجارة وغيرهما من العقود اللازمة التي تقبل الفسخ ، وقد اتفق الفقهاء الأربعة على جوازه وإن اختلفوا في مدته ، فمالك جعل مدة الخيار ، أى حق الفسخ يومين ، وأبو حنيفة والشافعي جعلها ثلاثة أيام وأبو يوسف ومحمد من أصحاب أبي حنيفة اعتبراه جائزاً في أى مدة من غير أى قدر محدد بشرط أن تكون المدة معلومة غير مجهولة .

والأصل في ثبوت الخيار أن النبي ﷺ جعل لحبان بن منقذ الخيار ثلاثة أيام لأنه كان يغبن في البياعات ، فأمره النبي ﷺ إذا باع أن يقول : « لا خلابة ، ولي الخيار ثلاثاً » ،

٥٩٩ - هذه إشارة إلى أقوال الفقهاء الأربعة قد أجمعوا على أصل خيار الشرط ولكن ابن حزم يخالفهم جميعاً ، ويقرر أنه إن اشترط في البيع خيار الشرط بأى مدة كانت بطل البيع ، فيقول : « كل بيع وقع بشرط خيار للبائع ، أو للمشتري أو لهما جميعاً ، أو لغيرهما ، خيار ساعة ، أو يوم ، أو ثلاثة أيام ، أو أكثر ، أو أقل فهو باطل ، تخير إنفاذه ، أو لم يتخير » (١) .

ويقول في كلام الفقهاء الأربعة : « كل ذلك شرع لم يأذن الله تعالى به ، ولا أوجبه سنة ، ولا رواية ضعيفة ولا قياس ، ولا قول متقدم ولا رأى له وجه » (٢) .

(١) المحل ج ٨ ص ٢٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٧٠ .

ويظهر أنه يعتبر حديث حبان هذا خاصاً بحبان لا يتجاوز حكمه ، لأنه يطنن في سنده ، ولم يقل بجواز اشتراط الخيار :

والأصل الذي قرر ابن حزم بالبناء عليه بطلان خيار الشرط أنه شرط لم يجيء في كتاب ولا سنة ، والأصل عنده أن الشروط لا يجب الوفاء بها إلا إذا ورد نص بوجوب الوفاء ولم يرد ذلك النص ، وقد قال النبي ﷺ « كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط » .

وفي الحق أن ابن حزم لم يكن ظاهرياً في رفضه الأخذ بخيار الشرط لأنه أول حديث حبان ، وغيره أخذ به ، فكان قولهم أقرب إلى السنة من قوله .

إجارة الأراضي الزراعية

٦٠٠ - هذا مبدأ يدخله ابن حزم في الفقه الإسلامي ، وينفرد به ، وهو أن الأراضي الزراعية لا تجوز إيجارها بحال من الأحوال ، وعقد الإجارة إذا كانت هي موضوعه يكون باطلاً ، ويقرر ذلك ابن حزم في عباراته الصارمة فيقول : « ولا يجوز إجارة الأراضي أصلاً للحرث فيها ، ولا للغرس فيها ، ولا للبناء فيها ، ولا شيء من الأشياء أصلاً ، لالمدة مسماة قصيرة ؛ ولا طويلة ، ولا بغير مدة مسماة لا بدنانير ولا بدراهم ، ولا بشيء أصلاً فتي وقع فسخه أبداً . ولا يجوز في الأرض إلا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها أو المغارسة كذلك فقط ، فإن كان فيها بناء أقل أو أكبر جاز استئجار ذلك البناء ، وتكون الأرض تبعاً لذلك البناء غير داخلة في الإجارة أصلاً » (١) .

ويكرر هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « ولا يجوز كراء الأرض بشيء أصلاً لا بدنانير ولا بدراهم ، ولا بعرض ولا بطعام مسمى ، ولا بشيء أصلاً » (٢) .

فالأرض عنده ليست موضع إجارة ولا يرد عليها عقد الإجارة قط ، بخلاف الدور ، فإن موضع الإجارة يكون المباني ، والأرض تبعاً لذلك كما جاء في النص السابق .

٦٠١ - ولكن إذا كانت إجارة الأراضي ممنوعة فكيف ينتفع بها مالكيها ؟ لقد حصر ابن حزم طريق الانتفاع بالأرض في أمرين ، إما أن يزرعها بنفسه ، ويكون له نتاجها ، وإما أن يدفعها لغيره بطريق المزارعة ،

(١) المحلى ج ٨ ص ١٩٠ .

(٢) المحلى ج ٨ ص ٢١١ .

ولا يمكن أن ينتفع بطريق الإجارة ، ولقد قال في ذلك : « ولا يحل في زرع الأرض إلا أحد ثلاثة أوجه ، إما أن يزرعها المرء بآلته وأعوانه وبذره وحيوانه ، وإما أن يبيع لغيره زرعها ، ولا يأخذ منها شيئاً . فإن اشتركا في الآلة والحيوان والأعوان دون أن يأخذ منه للأرض كراء فحسن وإما أن يعطى أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه وأعوانه وآلته بجزء . ويكون لصاحب الأرض مما يخرج الله تعالى مسمى إما النصف وإما الثلث أو الربع . ونحو ذلك : أكثر أو أقل ، ولا يشترط على صاحب الأرض شيء من كل ذلك ، ويكون الباقي للزارع قل ما أصاب أو كثر ، فإن لم يصب شيئاً فلا شيء له ، ولا شيء عليه ، فهذه الوجوه جائزة . فمن أبى فليمسك أرضه » (١) .

٦٠٢ - هذا بلا شك مبدأ خطير ، ولكن من أين استمد ابن حزم أصله ؟ يقول إنه استمده من النصوص الضريحة في ذلك ويسوق هذه النصوص ما بين قول صريح للنبي ﷺ ، أو حكاية لنهي ، أو حكاية لفعل : (١) ومن ذلك قول النبي ﷺ فيما رواه الأوزاعي : « من كانت له أرض فليزرعها ، أو لينحها ، فإن أبى فليمسك أرضه » فقد حصر هذا الحديث طرق الانتفاع في هذين الأمرين إما أن يزرعها بنفسه ، أو يدفعها لمن يزرعها .

(ب) ومنها أن رافع بن خديج قال : « نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض » فهذا نص صريح في نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومنها ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ » ففي هذا أيضاً صريح النهي .

(ج) ومنها ما روى مسلم أيضاً عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من كانت له أرض فليزرعها ، أو لينحها أخاه ، فإن أبى فليمسك أرضه » وهذا صريح في طرق الانتفاع وحصرها ، كالحديث الأول الذي رواه الأوزاعي .

(د) ومنها ما روى عن عبد الله بن عمر أنه قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض » .

وهكذا يستفيض ابن حزم في نقل الأخبار عن الرسول التي تحصر طرق الانتفاع فيها ذكرها ، وتمنع الانتفاع بكراء الأرض ، ويقول بعد الذي نقل : « فهو نقل متواتر موجب للعلم المتيقن » .

٦٠٣ — وإنه لا يكتفى بذلك النقل ، بل ينقل عمل النبي صلى الله عليه وسلم ، فيروى عن طريق البخاري عن عبد الله بن عمر أنه قال : « أعطى النبي صلى الله عليه وسلم خيبر اليهود ، على أن يعملوها ويزرعوها ، ولهم شطر ما يخرج منها » ، ويروى أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها من أموالهم ، ولرسول الله صلى الله عليه وسلم نصف ثمرها ، ثم يروى حديث مسلم أنه لما ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم على خيبر أراد إجلاء اليهود عنها ، فسألوه عليه السلام أن يقرهم بها على أن يكفوه عملها ، ولهم نصف الثمرة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نقركم بها على ذلك ما شئنا » ففروا بها حتى أجلاهم عمر ، ويقول : « إنه بهذا مضى العمل من أبي بكر وعمر وجميع الصحابة رضي الله عنهم جميعاً » .

ولكن في بعض الآثار النهى عن أخذ أى حظ ، وهذا يدخل في عموم النهى حتى أن يأخذ بعض الزرع ، مع أن في هذه الأحاديث إجازة بأخذ جزء من الزرع بجيب عن ذلك ابن حزم بأن النهى العام نسخ في حال ما إذا كان الحظ المأخوذ بعض الزرع ، ويقرر أنه لولا عمل النبي صلى الله عليه وسلم في خيبر لقطعنا بالنهى عن أخذ أى شيء ، ويقول في ذلك : « ولولا أنه قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ ، لكن ثبت أنه آخر عمله عليه السلام ، فصيح أنه نسخ صحيح مستيقن لا شك فيه ، وبقي النهى عن الإجازة جملة بحسبه ؛ إذ لم يأت شيء ينسخه ولا يخصه ألبتة ، إلا بالكذب البحت ، أو الظن الساقط الذي لا يحل استعماله في الدين » .

٦٠٤ — هذا مبدأ ينفرد به ابن حزم ، ويخالف فيه الجمهور الأعظم من الفقهاء حتى أباسليمان داوود شيخ الظاهرية ، فهو يقول : « اتفق أبو حنيفة ، ومالك والشافعي ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وأبوسليمان على جواز كراء الأرض » . وإن ابن حزم يحكي أدلة الذين أجازوا إجارة الأرض ؛ فيروى حديث ثابت بن الضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة ، وأمر بالمؤاجرة ، وقال : لا بأس بها . وقول الجمهور إن النهى الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم كان في حادثة معينة ، وهو أن رجلين اقتتلا في ذلك ، فقال عليه السلام : « إذا كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع » فهو نهى مقيد بحال النزاع أو ما يفضي إلى النزاع ، وذلك لا يقتضي النهى عن مبدأ الإجارة العام في الأراضي ، إذ هي كغيرها من الأملاك ينتفع بها بنفسه ، أو بإيجارها لغيره ، وأن المزارعة تفضي إلى النزاع أكثر من الإجارة الحرة ، وقد روى عن سعد بن أبي وقاص أنه قال : « أرخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في كراء الأرض بالذهب والورق » .

وابن حزم يناقش هذه الأخبار ، ويدعى ضعف السند في بعضها ، ويخرجها بغير تخريجهم في بعضها الآخر .

٦٠٥ — وإن هذا المبدأ بلا شك ينزع منزع الاشتراكية ؛ فهو ينتجه إلى أن الأرض لا يكون خيرها إلا للعاملين عليها ، أو المشتركين في غرمها وغنمها ، فإن الإجارة تفضي إلى أن يأخذ المالك بالأجرة سواء أنتجت الأرض أو لم تنتج ، فإنها مال مفروض ، يجب أدائه بمقتضى الالتزام ، وإن ابن حزم إذا نفي إجارة الأراضي فقد نفي أي شيء منها ، إلا إذا كان لها إنتاج تنتجه ، وزرع تخرجه ، فإذا لم تخرج شيئاً لا يأخذ المالك شيئاً ، لأنه يحصر طريق الانتفاع في أمرين اثنين لا ثالث لهما : إما أن يزرعها بنفسه ، وله غنمها ، وعليه غرمها ، وإما أن يزرعها غيره على شطرها ، فإن أنتجت كثيراً فلها ، وإن أنتجت قليلاً فحظهما ، وإن لم تنتج شيئاً فالغرم

عليهما معاً ، هذا بتعطيل أرضه ، وذلك بضياغ ماله وجهده وكده ، تلك إذن قسمة عادلة .

وقد تأثر بهذا النظر ابن تيمية فمع أنه أجاز الإجارة كذهب الإمام أحمد فقرر أن الحوائج توضع ، فإذا أصابت الزرع آفة من الآفات ، أو سقط الثمر بآفة ، فإن الأجرة توضع ولا تجب ، وإن هذا بلا ريب تأثر بفكرة ابن حزم هذه .

٦٠٦ - هذه نظرات في الفقه الظاهري عامة ، وفقه ابن حزم خاصة ، وقد قبضنا قبضة منه ورددنا النظر فيها ، وعرضناها ، ليعرف القارئ الكريم إلى أى حد كان يستمسك بما قرره من طرق الاستدلال في فقهه ، وليرى كيف اتسع الأفق الفقهى في ذلك المذهب ، مع الاستمسك بالنصوص وتضييق مناهج الاستنباط .

وقد اخترنا من المسائل التي درسناها نواحي عملية من جهة ، وما ينفرد به ابن حزم عن المذاهب الأربعة من جهة أخرى ، ليتبين اللون الفقهى الذي اختاره بياناً واضحاً .

والله سبحانه وتعالى هو المعين ، وهو الأعلم بالصواب .

المذهب الظاهري بعد ابن حزم

أو آثار ابن حزم بعده

٦٠٧ - تلقى ابن حزم عبء الدفاع عن المذهب الظاهري في حياته ، ولكنه تلقى ما تلقى في سبيل هذا الدفاع ، حتى نكره أهل زمانه ، وجفاهم . إذ جفوه ، وأحس بأنه كالجوهرة بينهم ، ولكنهم طمسوها ، أو تجاهلوا ، ولعل أباح وصف له بينهم هو ما قاله في وصف العالم بين أهله ، وجهلهم بمقامه بينهم ، الذي ذكره في رسالة العلماء التي نشرنا في الماضي بعضاً منها ، فقد قال في هذه الرسالة عن نفسه :

« وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر : أزهد الناس في عالم أهله ، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال : لا يفقد النبي حرمة إلا في بلده . وقد تبينا ذلك بما تلقى النبي صلى الله عليه وسلم ، من قریش ، وهم أوفر الناس أحلاماً وأصحهم عقولاً ، وأشدهم تثبثاً ، مع ما خصصوا به من سكناتهم أفضل البقاع ، وتغذيتهم بأكرم المياه ، حتى خص الله تعالى الأوس والخزرج بالفضيلة التي أبانهم بها عن جميع الناس والله يؤتي فضله من يشاء ، ولا سيما أندلسنا ، فإنها خصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم - الماهر منهم - واستقلالهم كثير ما يأتي به ، واستهجانهم حسناته . وتبعهم سقطاته وعثراته ، وأكثر ذلك مدة حياته بأصناف ما في سائر البلدان : إن أجاد ، قالوا : سارق مغير ، ومنتحل مدع . وإن توسط . قالوا : غث بارد وضعيف ساقط ، وإن باكر لحيازة قصب السبق ، قالوا : متى كان هذا ؟ ومتى تعلم ؟ وفي أي زمان قرأ ، ولأمة الهبل ، وبعد ذلك . إن وبلجت به الأقدار أخذ طريقين : إما شفوفاً دائماً ، يعليه دائماً على نظرائه ، أو سلوكاً غير السبيل التي عهدوها . فهناك حمى الوطيس على

البائس ، وصار غرضاً للأقوال ؛ وهدفاً للمطالب ونصباً للنسيب إليه ، ونهباً للألسنة ، وعرضة للتطرق إلى عرضه ، وربما نحل ما لم يقل ، وطوق ما لم يتقلد ، وألحق به ما لم يفه به ، ولا اعتقده قلبه ، وبالخرأ وهو السابق المبرز ، إن لم يتعلق من السلطان بحظ ألا يسلم من المتالف ، وينجو من المخالف ، فإن تعرض لتأليف نغمز ولمز ، وتعرض عليه وهمز ، واشتط عليه ، وعظم يسير خطبه ، واستشنع حين سقطه ، وذهبت محاسنه ، وسرت فضائله ، وهتف ونودى بما أغفل ، فتتكسر لذلك همته ، وتكل نفسه ، وتبرد حميته ، وهذا عندنا يصيب من ابتدأ يجمع شعراً ، أو يعمل بعمل رياسة ، فإنه لا يفلت من هذه الحباثل ولا يتخلص من هذه النصب إلا المناهض الفات ، والمطائف المستولى على الأمد .

٦٠٨ - هذا وصف العالم في بلده ، وهو وصف ابن حزم في بلده ، بيد أنه لم يترك شأنه معهم للمقادير ، بل إنه اشتد معهم في القول ، ولاحامهم واختار أعنف القول ليجادلهم به ، وما زال معهم في نزال وجدال ، وأغروا به الأمراء ، حتى أحرقوا كتبه ، وهو في نضاله لا يني . حتى انتهى الأمر بلزومه ضيعته ، وقد جافاه العلماء وجافاهم . ولكن المذهب الذى حمل عبء الدفاع عنه ما الذى استفاده من نضال ابن حزم ذلك النضال الشديد؟ لاشك أن المذهب لم يكن قد انتقل من سيء إلى أسوأ بملاحاة ابن حزم لقومه ، فإن المذهب كان قد طمس في المشرق ، فحاول ابن حزم أن يجعل له حياة وقياماً في المغرب ، ولكن اشتد على قومه واشتدوا عليه فلم يكن ما يرجى له من رواج لتصدى مثل ابن حزم القوى المستوعب للعلوم الإسلامية لنصرته ، فلم يرج المذهب في الأندلس في عصر ابن حزم ، ولا بعده بقليل ولكن حدث أمران - أفاد منهما المذهب فائدة جليلة - أولهما : أن ابن حزم كان يغشى داره في منصفاه ، أو في المكان الثانى الذى اختاره مقاماً لتلاميذ له ، يقصدون إليه مخاصمين في طلب ما عنده ، وأولئك تلقوا عليه تفكيره في الفقه ، والحديث وسائر العلوم الإسلامية . وأولئك ، وإن كانوا عدداً قليلا ، ومن صغار الطلبة - لا من كبار العلماء - قد أغنى لإخلاصهم عن الكثرة .

الأمر الثانى - أنه دون المذهب ووازنه بغيره ، ورتب أصوله ، ودافع عنها أقوى دفاع ، فسجله فى الوجود ، بحيث ينتجعه من يقصد إليه ، وحسبك أنه بهذا التدوين ، قد استطاع أولو الأمر فى مصر أن يقبسوا منه ما بنوا عليه الوصية الواجبة ، وكذلك أولو الأمر فى سوريا .

٦٠٩ - لم يمت إذن المذهب الظاهرى بموت ابن حزم ، بل إنه نشر من بعده ، نشره تلاميذه الذين تلقوا عليه ، ونشروه بنشر كتبه ، فهو وإن لم يكن له أتباع من بعد فى الأقاليم الإسلامية ، كان علمه منشوراً بين العلماء يقبسون منه ويأخذون عنه .

وأول من نشر علمه ببلاد المشرق تلميذه الحميدى الذى جمع الصحيحين ، فإنه هرب من الأندلس بعد وفاة الإمام ابن حزم . وكان فى هروبه نشر المذهب فى المشرق بالكتب المدونة التى سجلته .

والحميدى هو أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الذى ولد سنة ٤٢٠ وتوفى سنة ٤٨٨ كان مؤرخاً حافظاً راوية ، تتلمذ على ابن حزم ، وتخرج عليه فى أكثر علومه ، وتلقى عليه كتبه وأخباره ، ونشر هذه الكتب بالمشرق . فكانت سجله المحفوظ فى التاريخ الذى يذهب فيه كل شىء إلا ما تسجله هذه الأوعية التى تحمل النور من السابق إلى اللاحق ، وله فى السنن الجمع بين الصحيحين كما ذكرنا فى التاريخ كتاب جذوة المقتبس وكتاب الأمانى . الصادقة ، وفيهما شىء كثير من أخبار المغرب والأندلس ، وكانا مصدرًا صادقاً لمن جاءوا بعده من المؤرخين .

٦١٠ - وإنه كان لانتشار التلاميذ ونشر الكتب أثره فى الأجيال فقد كان لا يخلو جيل من ظاهرى ينتصر لأهل الظاهر ، ويدافع عنهم ، ويدعو لمثل تفكيرهم فمن تلاميذ الحميدى أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى . أخذ عنه فقه الظاهر ، وانتصر له ودعا إليه فى الشرق .

وكانت الأندلس لا تخلو من فقيه ظاهرى فى عصر من العصور ، ومن هؤلاء الحفاظ أبو الخطاب مجد الدين بن عمر بن الحسن ، ويكنى أبو الخطاب

ابن دحية وقد طاف بأقاليم الأندلس كلها ، وتلقى العلم على شيوخها ، ثم انتقل من بلاد المغرب وحل مصر في عهد الأيوبيين وأقام بها إلى أن مات . سنة ثلاثة وثلاثين وستمائة بالقاهرة ؛ ودفن بسفح المقطم ، وقد قال فيه . المقرئ « وقد روى رحمه الله بالمغرب ومصر والشام والعراق والعجم ، ورحل في الحديث ، حصل الكتب والأصول وحدث وأفاد ، وصنف كتباً كثيرة مفيدة جداً ، منها « كتاب التنوير في مولد السراج المنير » صنفه عند قدومه إلى إربل سنة أربع وستمائة ، وهو متوجه إلى خراسان ، لما رأى ملك إربل مظفر الدين كوكبرى معتنياً بعمل المولد النبوى في شهر ربيع الأول كل عام ، مهمته به غاية الاهتمام ، وكله وقرأه عليه بنفسه وكتاب « الآيات البينات » وغير ذلك من الكتب الكثيرة ، وقد اتفق الذين أروخوا له على أنه كان ظاهري المذهب .

وقد وجد في إبانته ، فإنه في ذلك العصر دعا أبا يوسف يعقوب بن يوسف . ابن عبد المؤمن ثالث ملوك الموحدين إلى العمل بالمذهب الظاهري في الأندلس والمغرب في دولته على ما سنبين إن شاء الله تعالى .

٦١١ - ومن العلماء البارزين الذين كان لهم أثر في الفكر الإسلامى محيي الدين بن عربي ، فقد كان ظاهرياً في العبادات . يأخذ بمذهب أهل الظاهر في العبادة والفروع وكان معاصراً لأبي الخطاب بن دحية ، فقد ولد في سنة ٥٦٠ ، وتوفي سنة ٦٣٨ ، ولسنا بصدد علومه ومنازعة آرائه ، ولكن يهمنا أن نقول : إنه كان يأخذ بقول أهل الظاهر في الفروع ، وقد قرأ كتاب ابن حزم ورواه عنه غيره ، ولقد قال فيه المقرئ :

« كان ظاهري المذهب في العبادات ، باطنى النظر في الاعتقادات . » . وكان دفنه يوم الجمعة بجبل قيسون .

وكان ابن عربي أيضاً في عصر الموحدين الذين نشروا المذهب الظاهري . بالأندلس وبلاد المغرب .

٦١٢ - ويصح لنا أن نقول إن آخر القرن السادس وأول القرن

السابع كان عصر ازدهار للمذهب الظاهري ، فقد عمم العمل به في شمال أفريقيا وبلاد الأندلس كلها يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي الذي تولى من سنة ٥٨٠ إلى سنة ٥٩٥ ، فقد أعلن العمل به ، وسار على ذلك من بعده ، فإن صاحب كتاب (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) يذكر أنه دعا إلى السنة ، وإلى ترك المذهب بمذهب مالك ، والعمل على الأخذ بكتاب الله وسنة رسوله ، لا إلى شيء سواهما ، بل إنه جاء إلى كتب الفروع في المذهب المالكي وحرقها كلها ، ولترك الكلمة لصاحب المعجب فهو يقول :

« في أيامه (أى أيام يعقوب هذا) انقطع علم الفروع ، وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن فأحرق منها جملة في سائر البلاد ، كمدونة صحنون ، وكتاب ابن يونس ؛ ونوادير ابن أبي زيد ومختصره ، وكتاب التهذيب للبرادعي ، وواضحة ابن حبيب ، وما جانس هذه الكتب ، ونحو نحوها ؛ لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس أن يؤرق منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار » .

٦١٣ - أحرقت الكتب المالكية كما أحرقت في عهد ابن حزم الكتب الظاهرية وما كان للأولى مبرر ، وما كانت الثانية سائغة ولا مقبولة :

ولقد دعا إلى ترك الرأي والأخذ بظاهر الكتاب والسنة بعد إحراق ما أحرق ولذا يقول صاحب المعجب « تقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة ، وأمر جماعة ممن كانوا عنده من العلماء والمحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة « الصحيحين والترمذي والموطأ وسنن أبي داود ، وسنن النسائي ، وسنن البزار ، ومسند أبي شيبة ، وسنن الدارقطني وسنن البيهقي » في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه ، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب ، وحفظه الناس من العامة والخاصة ، وكان يجعل لمن حفظه الجعل

الحسن من الكساع والأموال ، وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث .

٦١٤ - وإن يعقوب هذا لم يكتف بذلك النشر العام ، بل أراد أن ينشئ طبقة من طلبة العلم على ذلك المنهج لتنتقل تلك الطريقة إلى الأخلاق منهاجاً متبعاً ، ولذلك اتجه إلى طلبة علم الحديث واستخراج الأحكام من نصوصه ، وأغدق عليهم بعطاياه الكثيرة ، ولقد قال في ذلك صاحب المعجب : « ونال عنده طلبة العلم - أعني علم الحديث - ما لم ينالوا في أيام أبيه وجده ، وانتهى أمره معهم ، إلى أن قال يوماً بحضرة كافة الموحدين يسمعونهم ، وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه وتقريبه إليهم ، وخلوته بهم دونهم : يا معشر الموحدين ! ، أنتم قبائل ، فن نابه منكم أمر فزع إلى قبيلته ، وهؤلاء - يعني الطلبة - لا قبيل لهم إلا أنا ، فهما نابهم أمر ، فأنا ملجؤهم ، وإلى فزعهم ، وإلى ينسبون ، فعظم ذلك اليوم أمرهم ، وبالع الموحدين في برهم وإكرامهم » .

فقد حاول إذن ذلك الحاكم أن يوجد طبقة تسير على مقتضى ظاهر الكتاب والسنة ليضمن حياة المذهب الظاهري ، وعدم التقيد بمذهب من المذاهب التي تأخذ بالرأى من بعده ، في الأخلاف ، والأجيال المقبلة .

٦١٥ - وفي الحقيقة أن الأخذ بظاهر الكتاب والسنة كان هو الفكرة التي سيطرت على دولة الموحدين من قبل يعقوب بن يوسف هذا ، فقد كانت رأى أبيه وجده ، ومنهجهما الشخصي ، بل منهاج من دعا إلى دولتهم ، وهو محمد بن تومرت . ولكن يعقوب هذا أعلن ذلك القول ، ونادى به ، وحمل الناس عليه بقوة السلطان ، وقد كان ابن حزم رضى الله عنه يقول : إن مذهبن انتشرا بقوة السلطان ، مذهب مالك بالمغرب ، ومذهب أبي حنيفة بالمشرق ، ولو أنه عاش إلى أن رأى ما صنع يعقوب بن يوسف ، لوجد أن مذهبه لم ينشر فقط بنفوذ السلطان بل يحمل الناس عليه قسراً ، وإحراق كتب ما عداه من المذاهب ، أو بالأحرى الكتب المالكية .

٦١٦ - ولقد قلنا إن ذلك المهاج كان رأى أبيه وجده أى أنه مهاج دولة الموحدين من أول نشأتها ، وقد دلنا على ذلك أمران :

(أولهما) ما جاء فى كتاب المعجب من أن أول رسالة كتبت كانت فى الصلاة فقد ذكر أنها على نهج رسالة ابن تومرت فى الطهارة ، فابن تومرت كان أول من نادى بذلك ، وهو داعية الموحدين ، وقد انقض على المرابطين ليمهد الأمر لأولئك الموحدين ، فإن هذا يدل على أن الاتجاه إلى الكتاب والسنة لاستخراج أحكام الفروع من نصوصهما فقط مبدأ عند الموحدين من وقت نشأتهم ، لأنه طريقة الداعية للملكهم .

(ثانيهما) ما يحكيه صاحب المعجب عن أبى يعقوب ، وهو يوسف بن عبد المؤمن فإنه يقول : إن الحافظ أبا بكر من الجدل قال : « لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب أول دخلة دخلتها عليه وجدت بين يديه كتاب ابن يونس ، فقال لى : يا أبا بكر أنا أنظر فى هذه الآراء المتشعبة التى أحدثت فى دين الله أرايت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال ، أو خمسة أقوال ، أو أكثر ، فأى من هذه الأقوال هو الحق وأيهما يجب أن يأخذ بها المقلد ، فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لى وقطع كلامى : يا أبا بكر ، ليس إلا هذا ، وأشار إلى المصحف ، أو هذا ، وأشار إلى سنن أبى داود وكان عن يمينه ، أو السيف »

وترى من هذا أن ما أظهره يعقوب كان نية أبيه وجده ، فلما تهيأت الفرص أعلن رأيهما ،

٦١٧ - وبهذا يتبين أن المذهب الظاهرى ظهر فى الوجود مذهبا منتشرا لقوة السلطان ، بالحمل عليه ، وهكذا تحقق الحلم الذى كان يحلمه ابن حزم ، ولاخى عنه وجافى الناس من أجله .

وقد يقال إن الموحدين عملوا بالكتاب والسنة فأين هذا المذهب الظاهرى ؟ فنقول إنهم إذ دعوا إلى ظاهر الكتاب والسنة فقد دعوا إلى المذهب الظاهرى ، لأنه المذهب الذى يمنع التقليد ، ويدعو إلى ظاهر الكتاب

والسنة ، وإن ابن حزم كان موضع تقدير هذه الدولة ، حتى إن أبا يعقوب
عند ما دخل الأندلس مر على قبره وأعلن أنه يضم خير علماء الأندلس بل
علماء المغرب كله ، فهم قد أحيوا المذهب الظاهري ونصبوا على منعه سواه .

وهكذا قدر الله لذلك العالم الجليل أن يحيا في أثره ، وأن يذكر بعد
موته ، وأن يخلد اسمه بين علماء الإسلام قاطبة ، وأن يذكر اسمه مقروناً
دائماً بفردوس الإسلام المفقود ، أعاد الله للإسلام عزته ، ورفع كبوته ،
وهو على كل شيء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير ، والحمد لله الذى
هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، وهو ولى التوفيق .

تم بحمد الله

المحتويات

٣ - الافتتاحية .

٧ - تمهيد .

استعراض منهاج الدراسة لابن حزم - اتساع آفاقه العلمية ،
واتساع حياته .

٨ - نضاله ، ٨ - إحراق كتبه ، ٩ - اتصاله بعصره ، ودراساته
الاجتماعية ، ١٠ - المظاهر المتضادة في حياته ودراساته ، ورجوعها إلى
أصل واحد .

١١ - أدوار حياته وأدوار دراساته ، ١٣ - أصول ابن حزم وظاهرية .
١٣ - المجاورة بينه وبين علماء عصره ، ١٤ - اتصاله بالفلسفة اليونانية
وعلم النصارى ، ١٥ - امتلاء مكاتب قرطبة بالكتب في عهده ، ١٦ -
الاضطراب السياسي في عصره ، ١٧ - المجاورة بينه وبين بيئته ، ١٨ - صعوبة
تحقيق ذلك المنهاج وطلب التيسير من الله العلي القدير .

القسم الأول

حياته وعصره

٢١ - حياته :

٢١ - مولده ، ٢٢ - جنسيته ونسبه ، وانتماءه لفارس ، ٢٣ - شك
بعض معاصريه في فارسيته ، ٢٤ - ابتداء إسلام أسرته .

٢٥ - نشأته : نشأ في بيت عز ونعيم ، ٢٦ - تعلمه الأول على أيدي
النساء ومراقبتهن له ولخلقته ، ٢٧ - الرائد الأول له من الرجال ، ٢٨ - تعرضه
للشدة بعد الرخاء بعزل أبيه الوزير ، ثم موته ، ووصف ابن حزم لذلك .

٢٩ - طلبه للعلم والفقه ، روايته الحديث صغيراً ، ٣٠ - طلبه الفقه واختلاف الروايات في السنين التي طلب فيها الفقه ، ٣١ - ما نراه راجحاً من هذه الروايات .

٣٢ - التحقيق التاريخي في اشتغاله بالسياسة وطلبه الفقه أيهما أسبق .

٣٤ - دراسته الفقه المالكي في أول أمره ثم انتقاله إلى المذهب الشافعي .

٣٥ - اطلاعه على فقه العراقيين عن طريق دراسته للفقه الشافعي ، انتقاله إلى مذهب أهل الظاهر ، لأنه رآه المذهب الذي يتفق مع رغبته في ترك التقيد المذهبي ، ٣٦ - تلقيه عن الشيوخ والكتب كل العلوم الإسلامية وغير إسلامية ٤١ - تلقى شباب الأندلس العلم عليه .

٣٧ - عمله في السياسة ، اضطراب الأحوال في عصره ، ٣٨ - اضطهاده من آل حمود باعتقاله ونفيه ، ٣٩ - اتجاهه إلى السياسة بعد نفيه ومناصرته لبعض الداعين لأنفسهم من بني أمية ، ٤٠ - ضعف أمر آل حمود للدين اضطهادوه ، ٣٧ - عودته إلى العلم بعد خيبة الداعي الذي ناصرته ، ٤٧ - اشتغاله بالسياسة ثانياً ، ثم اعتزاله نهائياً .

٤٢ - رحلات ابن حزم الإيجابية والاختيارية : وطوفه بالأقاليم الأندلسية وجزائرها ، ٤٤ - انتقاله إلى القيروان ، ٤٥ - نزوله ميورقة ورواج علومه بين شبابه ، وحماية أميرها له ، ثم خروجه منها بعد تغير الوالى وثورة الفقهاء عليه .

٤٦ - إحراق كتبه ، المعتضد بن عباد الذي أحرقها ، وأسرته وأخلاقه .

٤٧ - السبب الظاهري لإحراق الكتب ، والسبب الحقيقي ، ٤٨ - نزعه الأموية جزء من السبب الحقيقي ، ٤٩ - انتهاء رحلاته بالإقامة في شبه منى بضيعته .

٥٢ - معيشته : كان في جملة أحواله من أهل اليسار ، ٥٢ - مناظرته

للياجي التي تدل على يساره طول حياته ، ٥٤ - الموازنة بينه وبين أبي حنيفة

من حيث يسارهما ورفضهما هدايا الأمراء ، ٦٥ — رأى ابن عبد البر
صديق ابن حزم في هدايا الأمراء ، ٥٦ — لم ينعم ابن حزم بطراوة
العيش مع يساره .

٥٩ — مصادر علم ابن حزم

٥٩ — اتساع آفاقه العلمية ، ٦٠ — شهادة معاصريه ، ٦١ — دراسته
العلوم الإسلامية كلها ، ٦٢ — عنايته بدراسة علوم اليونان .
٦٢ — مصادر علمه .

صفاته : حافظته ، ٦٤ — بديته الحاضرة ، ٦٥ — عمق تفكيره ،
٦٦ — إيمانه بأن هذه الصفات نعم من الله يجب شكره عليها ، ٦٧ — صبره
وجلده وانصرافه للعلم ، ٦٨ — إخلاصه ، ٦٩ — مظاهر إخلاصه ،
٧٠ — صراحته .

٧١ — حدثه ، والأسباب الاجتماعية والجسمية التي ولدت فيه هذه الحدة ؛

٧٢ — حدثه وصلاته بإنتاجه ، ٧٤ — رعاؤه ، ٧٥ — اعتزازه بنفسه ؛

٧٧ — شيوخه ، بعض من تلقى عليهم وشافهم ، ٧٨ — اتصاله بأكثر
البارزين في العلوم في أول شبابه ، ٧٩ — تلقيه الفقه المالكي عن شيوخه ،
وتلقيه الفقه الشافعي عن بعض شيوخه ، ثم عن كتب الشافعي ، ٨٠ — تلقيه
فقه الأثر في المبسوطات التي كانت مدونة ومعروفة ، ٨١ — ما تلقاه من
بطون الكتب الإسلامية ، ٨٢ — تلقيه المذهب الظاهري عن مسعود بن
مفلت ، ومن بطون الكتب أيضاً ، ٨٣ — دراساته الفلسفية ومن تلقاها
عليهم ، ٨٤ — من تلقى عنه المنطق .

٨٥ — انصراف ابن حزم للعلم بكليته ، ٨٦ — مدة انصرافه دارساً
وباحثاً تقرب من أربعين سنة ، أصدقائه من العلماء ، ٨٧ — رسائله
إلى العلماء .

٨٩ — عصر ابن حزم

٩٠ — الأحوال السياسية في عصره ، الاضطراب في الأندلس في عصره وأسبابه ، ٩١ — فضل الدولة الأموية بالأندلس ، ٩١ — ضعف الأمويين في عهد ابن حزم وبعض الحوادث الدالة على ذلك ، ٩٢ — استعانة بعض الطامعين في الخلافة بالنصارى ، واستيلاء البرابرة على قرطبة ، ٩٣ — أثر هذه الفتن في تفكير ابن حزم واتجاه حياته ، ٩٥ — اعتزاله السياسة ، ٩٧ — احتكاك المسلمين بالنصارى في عصر ابن حزم .

٩٨ — الأحوال العلمية في عصر ابن حزم ، النهوض الفكري في ذلك العصر وأسباب ذلك ، ٩٩ — أثر الأمويين في ذلك وخصوصاً عبد الرحمن الناصر ، ١٠٠ — مكتبة عبد الرحمن الناصر العلمية ، ١٠١ — كثرة العلماء والإنتاج العلمى .

١٠٣ — الحالة الاجتماعية في عصر ابن حزم ، ١٠٤ — المجتمع الأندلسى في ذلك العصر ، تكوينه من عناصر مختلفة الأرومة والثقافة والدين ؛ ١٠٦ — نتائج ذلك الاختلاف ومظاهرها ، ١٠٧ — صفات أهل الأندلس الناتجة من ذلك الخليط ووحدة اللغة وعلوها مع ذلك الاختلاف . ١٠٨ — ظهور نساء مثقفات ثقافات عالية ، ١٠٩ — أثر الجوارى والسرايا في القصور والحياة العامة ، ١١٠ — بروز بعض النساء في المجتمعات .

١١١ — الجمع بين المظاهر الدينية وغيرها ، ١١٢ — أثر تلك البيئة الاجتماعية في ابن حزم وتفكيره وإنتاجه .

١١٣ — الحياة الفكرية ، الفرق الإسلامية في الأندلس .

١١٥ — الفرق السياسية ، ١١٦ — الشيعة المعتدلون منهم .

١١٨ — الكيسانية ، ١١٨ — الاثنا عشرية ، ١١٩ — الإسماعيلية ،

١٢٠ — تعاليم المعتدلة من الإسماعيلية .

١٢١ — الخوارج — الأزارقة ، ١٢٢ — النجدات — الصفرية .

- ١٢٣ — الإباضية ، ١٢٣ — التقضاء ابن حزم فى التفكير مع بعض
الحوارج ، ١٢٤ — الفرق الاعتقادية — مواضع الاختلاف بين هذه الفرق .
١٢٥ — الجبرية ومنشؤها ، وآراؤها ، ١٢٦ المعزلة ومنشؤها وآراؤها :
١٢٩ — اعتماد المعزلة على الأدلة العقلية ، ١٣٠ — الأشاعرة والماتريدية ،
أبو منصور الماتريدى والأشعرى منشأ هذه الفرقة ، ١٣١ — خطبة أبى
الحسن الأشعرى التى تحول بها من الاعتزال إلى المذهب الذى اختاره .
١٣٣ — توسط مذهبه ، ١٣٤ — سلوك الأشعرى . مسلك العقل فى
الاستدلال للآثار والنصوص .
١٣٥ — موقف ابن حزم من آراء الأشعرى ، ومخالفته له .
١٣٧ — كلمة ختامية فى عصر ابن حزم وأثره فى اتجاهه وتفكيره وإنتاجه .

القسم الثانى آراؤه وفقهه

- ١٤١ — العلوم التى تصدى لها ، كثرة كتبه ، ١٤٢ — تنوع ما كتب
فيه من علوم ، ١٤٣ — التزامه فى دراساته المختلفة ، مناهج عقلية ونقلية .

١٤٥ — المنهاج العقلى الذى التزمه

- ١٤٥ — الموازين الضابطة التى التزمها ، بدهيات العقل أو ما سماه علم
النفس ، ١٤٧ — منشأ خطأ الفكر عند ابن حزم ، أولاً البعد عن البدهيات ،
١٤٩ — وثانياً ضلال العقل فى الربط بين المقدمات ، ١٤٩ — خطأ الحس ،
١٥٠ — سنن الله فى الكون نظام عقلى مقرر عنده ، ١٥١ — اعتماد على
الاستقراء ، ١٥١ — المواضع التى يعتمد فيها المنهاج العقلى وحده .
١٥٣ — دراساته النفسية والخلقية ، والتزامه المنهاج العقلى فيها .
١٥٣ — كلمة عن رسالته فى الأخلاق ، ١٥٤ — العناصر التى استمدت منها
دراسته فى هذه الرسالة ، ١٥٥ — مقياس الأخلاق عنده واقتباسه من فلسفة
اليونان ، ١٥٦ — الجمع بين المبادئ الخلقية والدينية فى هذه الرسالة .

١٥٧ - آثار تجاربه في الرسالة ، قبسه مما اشتملت عليه هذه الرسالة ،
١٥٨ - أغراض الحياة في الرسالة ومقياس الفضيلة ، ١٥٩ - اختلاف كلامه
في هذا المقياس والتوفيق بين هذا القول المختلف ، ١٦٠ - نماذج من
موضوعات الرسالة .

١٦٣ - رسالة طوق الحمامة ، سبب كتابتها في الحب والمحبين ، وتاريخ
كتابتها وكونها في آخر عهد الشباب ، ١٦٦ - من مصادر هذه الرسالة
دراسته الفلسفية لليونانية والإسلامية ، ومظاهر ذلك من الرسالة نفسها .

١٦٧ - ومن مصادر الاستقراء والتتبع ، ١٦٩ - تبرئته لنفسه من
الفاحشة مع كتابته في الحب والمحبين ، مراتب الحب ، ١٦٩ - الفرق بين
الحب والشهوة ، ١٧٠ - تعريفه للعفيف والعفيفة .
١٧١ - بعض أخلاق النساء .

١٧٣ - منهاج ابن حزم الإسلامى

١٧٤ - اعتماده على العقل في دراساته الإسلامية ، مدى الاعتماد على العقل ،
١٧٥ - منعه التقليد ، ١٧٧ - أخذ به بظواهر النصوص .
١٧٨ - قوة الحديث في الاستدلال عنده ، ١٧٩ - سلوكه مسلك
الجدل في دراساته ، ١٧٩ - الجدل عند ابن حزم المذموم منه والممدوح ،
١٨٠ - وجوب الجدل الحمود ، السبب في دفاعه عن الجدل والمجادلين ،
١٨٣ - منهاجه في الجدل ، إخلاصه فيه في الجملة ، ١٨٤ - تعصبه
لآرائه وصعوبة تغيير رأيه ، ١٨٦ - عيب جدله ، جدله مع غير المسلمين ،
١٨٧ - جدله مع الفرق الإسلامية ، واختياره في جدلهم أسلحتهم التي
يجادلون بها ، واعتماده على العقل في الجملة ، ١٨٨ - جدله مع الفقهاء
والمحدثين ، ١٩١ - اتجاهه إلى الإفحام بعد الإثبات والتفنيد ، ونموذج من
مجادلاته مع الفقهاء والمحدثين .

(م ٣٤ - ابن حزم) .

- ١٩٣ - أسلوب ابن حزم الكتابي ، أسلوبه الأدبي وأسلوبه العلمي .
- ١٩٣ - وصف عام لأسلوبه الأدبي ، ووضوح نثره الفني في طوق الحمامة ،
- ١٩٤ - نماذج من نثره الفني في هذه الرسالة وغيرها .
- ١٩٥ - كتابته العلمية ، أوصافها ، ١٩٦ - إطنابه ، وضوح معانيه واستيلاؤه على ما يكتب ، عنفه وحلته فيما يكتب . ، وسبب ذلك من ناحية نفسه .
- ٢٠٠ - العنف في الكتابة مقصور على كتب الخلاف ، وهي أكثر كتبه الباقية .
- ٢٠١ - آراء ابن حزم وتنوعها ، ٢٢٦ - آراؤه حول العقائد .
- ٢٠٢ - منهج ابن حزم في دراسة العقائد يعتمد على العقل والنقل .
- ٢٠٢ - آراؤه حول الوجدانية ، ٢٢٨ - شعب الوجدانية ، هي في أصلها موضع اتفاق ، والخلاف في مسائل جزئية .
- ٢٠٣ - التوحيد في العبادة ، الخلاف بين ابن حزم والبالاقلاني في الجوارق التي تجرى على أيدي غير الأنبياء ، ٢٠٦ - العالم يسير على نظام لا يتغير لغير الأنبياء عند ابن حزم ، ٢٠٧ - لا يتقرب لأحد من الخلق ، والعبادة لله وحده .
- ٢٠٨ - المشابهة بين ابن حزم وابن تيمية في هذا ، والمفارقة بينهما فيه أيضاً .
- ٢٠٩ - مغالاة ابن تيمية بمنع زيارة قبور الأنبياء لغير الاتعاظ .
- ٢١٠ - استنكار ابن حزم على الصوفية سقوط التكليف للواصين .
- ٢١٢ - وحدانية الذات والصفات ، ٢١٣ - إنكاره على المشبهة والمجسمة .
- ٢١٤ - ابن حزم يهيج في معرفة الذات العلية منهج العقل والنقل ، والأخذ بالظاهر .
- ٢١٤ - رأيه في الصفات ، ٢١٦ - قربه من رأى المعتزلة -

- ٢١٧ — تفسيره الألفاظ الموهمة للتشبيه: والموازنة بين رأيه وآراء العلماء ،
 ٢١٨ — تفسيره ألفاظ الوجه واليد ، والاستواء على العرش الواردة في
 القرآن ، ٢٢١ — الموازنة بين نظره ونظر الغزالي في ذلك .
 ٢٢٢ — رأيه في مثابه القرآن ، والفرق بين المحكم والمتشابه .
 ٢٢٣ — حصر المتشابه في الحروف التي تبدأ بها بعض السور ،
 وأقسام القرآن .
 ٢٢٤ — وحدانية الخلق والتسكوين ، الله خالق كل شيء بإرادته
 واختياره المطلق .
 ٢٢٥ — أفعال الإنسان بين الجبر والاختيار ، وأقوال طوائف
 المسلمين في ذلك .
 ٢٢٧ — رأى ابن حزم في ذلك ، ٢٢٨ — تأييده رأيه بالدراسات النفسية ،
 ٢٢٩ — توفيق الله للعبد وحرية الاختيار ، ٢٣٠ — هل حل ابن حزم
 مشكلة أفعال الإنسان وعموم قدرة الله تعالى .

٢٣١ — آراء ابن حزم في السياسة

- ٢٣١ — رأيه في مرتكب الكبيرة ، وهو مستمد من النصوص .
 ٢٣٣ — رأيه في الخلافة ، ٢٣٤ — الإمام فرض لازم .
 ٢٣٥ — الإمام واحد لجميع المسلمين ، الإمام يجب عنده أن يكون
 قرشياً ؛ شروط الإمام ، ٢٣٧ — الخلافة لا تكون بالتوارث بل بالإجماع ،
 ٢٣٨ — طريق انعقاد البيعة، عهد الإمام لمن بعده، مبادرة رجل بالدعوة
 إلى نفسه ، ٢٣٩ — تفويض رجل ثقة باختيار إمام ، وكلامه في الإمام
 كلام ظاهرى ، ٢٤٠ — مخالفتنا لابن حزم فيما رآه ووجه هذه المخالفة :
 ٢٤٢ — إهماله لأمر البيعة في تكوين العقد بين الخليفة والأمة .
 ٢٤٣ — البيعة أساس الولاية بإجماع المسلمين .

- ٢٤٤ - رأينا في ذلك وطريقة انتخاب الإمام في عصرنا .
- ٢٤٥ - ما اختاره ابن حزم من الآراء أدى إلى انهيار الحكم الإسلامي .
- ٢٤٦ - المفاضلة بين الصحابة ، تعصب ابن حزم لبني أمية واتهامه بأنه .
ناصري - داوود الظاهري يفاضل بين الصحابة بالطبقات ، لا بالأشخاص ،
وابن حزم يفاضل بالأشخاص والطبقات .
- ٢٤٧ - موازين المفاضلة بعضها ابن حزم قبل المفاضلة ، ٢٤٨ - يرى .
أن نساء النبي صلى الله عليه وسلم بعد النبيين ، ٢٤٩ - تفضيله عائشة على .
فاطمة ، ٢٨٢ - تقديمه أبا بكر على كل المؤمنين ، ويوازن بينه وبين علي .
بقانون الموازنة الذي وضعه ، ٢٥٠ - يلي أبا بكر في التفضيل عمر .
- ٢٥٢ - ويتوقف في تقديم عثمان على علي ويأخذ بعد ذلك بالمفاضلة .
بين الطبقات .

فقه ابن حزم

- ٢٥٤ - تمهيد ، مخالفته الفقهاء الأربعة في الفروع ، ٢٥٥ - مخالفته .
لحم في المنهاج ، ٢٥٦ - الفقه الظاهري ، نشأته وانتقاله إلى الأندلس - كلمة .
مجملة عن داود الأصماني ، ٢٥٧ - زهده وتواضعه ، ٢٥٨ - دراسته .
للمذهب الشافعي ، ثم انتقاله إلى الأخذ بالظاهر - كتب داوود ،
- ٢٥٩ - قوله إن القرآن محدث ، ٢٩٠ - استقرار المذهب الظاهري بما أتى .
به داود ، ٢٦١ - آراء العلماء في ذلك المذهب ، ٢٦١ - انتشار المذهب .
في الشرق ، ثم حلول المذهب الحنبلي محله .
- ٢٦٢ - المذهب الظاهري بالأندلس ، ٢٦٢ - الذين مهدوا له .
- ٣٦٣ - بقي ابن مخلد .
- ٤٦٤ - ابن وضاح ، قاسم بن أصبغ ، ٢٦٥ - القاضي منذر بن سعيد .
- ٢٦٦ - مسعود بن سليمان بن مفلت شيخ ابن حزم في فقه أهل الظاهر .
- ٢٦٧ - تسلم ابن حزم المذهب وتقويته والدفاع عنه .

أصول ابن حزم

- ٢٦٨ الاجتهاد والتقليد في المذهب الظاهري ، منع التقليد عندهم .
٢٦٩ - دليله من الكتاب - ٢٧٠ - إجماع الصحابة على ذلك - ٢٧٠ - عجب
ابن حزم من اختصاص الأئمة الأربعة بالتقليد ، ٢٧١ - ما يجب على العاى
إذا كان لا يقلد - ٢٧٢ - مناقشة قوله في منع الناس من التقليد .
٢٧٣ - تسليم ابن حزم بأن الناس مراتب في إدراك المسائل الاجتهادية .
٢٧٥ - ابن حزم على هذا مجتهد مطلق .

١ - القرآن الكريم

- ٢٧٧ - الأصول عند ابن حزم أربعة - ٢٧٧ - أولها القرآن ، هو
الأصل ، وبيان ذلك ، ٢٧٧ - بيان القرآن ، وأقسام بيانه ، ٢٧٨ - القسم
البيان بنفسه ، ٢٧٩ - القسم الذى يحتاج إلى بيان ، وبيانه من القرآن .
٢٨٠ - القسم الذى يحتاج إلى بيان، وبيانه من السنة ، ومراتب البيان ،
٢٨٣ - من أنواع البيان - الاستثناء عنده :
٢٨٤ - التخصيص ، ٢٨٥ - التوكيد ، ٢٨٦ - الفرق بين الاستثناء
والتخصيص والتوكيد ، وبين النسخ ، ٢٨٧ - جواز تأخير البيان عن وقت
النزول لا عن العمل ، ٢٨٨ - تقسيم النصوص المخصصة .
٢٨٨ - الأخذ بظاهر القرآن .
٢٨٨ - اعتباره القرآن مصدر المصادر كلها .

٢ - السنة

- ٢٨٨ - السنة متممة للقرآن ، ٢٩٠ - أقسام السنة من حيث ذاتها ،
١٩١ - ما يدل على الوجوب من هذه الأقسام بذاته . ٢٩٢ - الأفعال
والتقريرات لا تكون حجة إلا إذا اقترنت بقول ، ٢٩٣ - أقسام السنة من
حيث روايتها ، والسنة المتواترة ، ٢٩٧ - التواتر يوجب العلم الضرورى ،

- ٢٩٥ — حد للتواتر ، ٢٩٦ — رأيه في حد التواتر ، ومناقشته ، اعتماده في رأيه على البدهيات التي سماها علم النفس ، ٢٩٧ — خواص التواتر .
- ٢٩٨ — حديث الآحاد — خبر الآحاد يوجب العمل والعلم عند ابن حزم ودليل ذلك عنده ، ٢٩٩ — مناقشة لأقوال العلماء الذين خالفوه .
- ٣٠٠ — الفرق عند ابن حزم بين الرواية والشهادة ومناقشته في ذلك الفرق ، ٣٠١ — شروط الراوى الذى تقبل روايته ، ٣٠٢ — فقه الراوى ، ٣٠٣ — وجوب اتصال السند : ٣٠٤ — وشروط قبوله المرسل .
- ٢١٥ — تشديده في نسبة القول إلى النبي صلى الله عليه وسلم ،
- ٣٠٦ — ظاهريته في الرواية .
- ٣٠٧ — مقام السنة من القرآن ، ٣٠٨ — تخصيص القرآن بالسنة .
- ٣٠٩ — موازنة بين نظره ونظر الأئمة .
- ٣١٠ — إنكاره تعارض النصوص — موقفه من العلماء الذين سوخوا التعارض ، ٣١١ — الوجوه التي يبدو فيها التعارض ، وبيان توفيقه فيها ، ٣١٢ — كلامه إذا كان أحد النصين مضاداً لآخر ، ٣١٣ — إهماله النص الذى يكون موافقاً للمعهود من قبل عند التضاد ، ٣١٥ — نظره عند التعارض نظرة ظاهرية .

النسخ

- ٣٢١ — معرفة الناسخ من المنسوخ أعظم أبواب الاجتهاد — حقيقة النسخ — بيان انتهاء العمل بالحكم ٣٢٢ — النسخ لا يقع إلا في النصوص المشتملة على تكليف ، ٣٢٣ — كل تكليف يجوز نسخه حتى شكر المنعم ، ومناقشته في ذلك .
- ٣٢٥ — نسخ القرآن بالسنة ، ونسخ السنة بالقرآن ، مناقشة آراء العلماء في ذلك ورأى ابن حزم وحججه ، ٣٢٧ — الخلاف بين ابن حزم والشافعى ومهاجمته لآراء ذلك الإمام في هذا ، ٣٢٨ — اعتراضه على الشافعى ومناقشته في ذلك ، ٣٣٠ — النسخ لا يقع إلا في عهد الرسول . من لم يبلغه الناسخ ،

٣٣١ - من عمل بالمنسوخ قبل أن يعلم ، ومن عمل بالناسخ قبل أن يعلم ، وما يناله من إثم ، ٣٣٣ - الإجماع ونسخه للنصوص .

العام والخاص فى النصوص

٣٣٤ - خواص المذهب الظاهرى ، أقسام اللفظ ، ٣٣٥ - إدخال ابن حزم المشترك فى العام ، ٣٣٦ - ما رتبته على ذلك من الأحكام ، ٣٣٧ - الخاص الذى يراد به العموم ، ورأى ابن حزم فيه .
٣٣٩ - الأخذ بالمجاز الظاهر من قبيل الأخذ بالظاهر من اللفظ ، وأمثلة على ذلك - دلالة العام قطعية عنده .

الأوامر والنواهي عند ابن حزم

٣٤٠ - ابن حزم يأخذ فيها بالظاهر ، أدلته على ما يقول .
٣٤١ - خصومه الأمر ورده عليهم ، ٣٤٢ - أمثلة مما رتبته على الأخذ بظواهر الأمر والنهى .
٣٤٤ - المنهاج الظاهرى وسنده ، ٣٤٥ - الأمر يقتضى الفور عند ابن حزم ، بعض الأحكام المترتبة على ذلك .

٣ - الإجماع

٣٤٨ - حقيقة الإجماع عند ابن حزم ، ٣٤٩ - مواضع الإجماع ، ٣٤٩ - من يتكون منهم الإجماع ورأى ابن حزم فى ذلك وتوجيهه .
٣٥٠ - حقيقة الدليل عند الظاهرية ، أقسام الدليل المأخوذ من النص .
٣٥٩ - أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع ، والمسلمون سواء .
٣٦٤ - الإجماع عن ترك قول ، ٣٦٥ - أقل ما قيل ،

٥ - الاستصحاب

- ٣٦٧ - حقيقة الاستصحاب عند الأصوليين .
- ٣٦٨ - إكثار الظاهرية من الاستصحاب .
- ٣٦٩ - الأصل في الأشياء الحل عند الظاهرية بمقتضى النصوص العامة التى تفيد أن الله خلق لنا ما فى الأرض .
- ٣٧٠ - ابن حزم يبنى الاستصحاب على البديهيات العقلية .
- ٣٧١ - الأدلة التى ساقها ابن حزم حجة للاستصحاب .
- ٣٧٢ - بعض ما يبينه ابن حزم على نظرية الاستصحاب .
- ٣٧٣ - مناقشة المالكية فى بعض الفروع .
- ٣٧٤ - ما يثبت حله لا يزول إلا بدليل .
- ٣٧٥ - العقود والاستصحاب .

الاجتهاد بالرأى عند ابن حزم

- ٣٧٨ - أدلة إبطال الرأى عند ابن حزم .
- ٣٧٩ - رده أدلة الفقهاء الذين أدخلوا بالرأى فى الفقه .
- ٣٨١ - مناقشة حديث معاذ الذى قال فيه للنبي صلى الله عليه وسلم « أجتهد رأى » والرد عليه .
- ٣٨٢ - إنكاره رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري ، والرد عليه .
- ٣٨٧ - الرأى المنهى عنه والرأى السائغ .
- ٣٨٩ - ما اعتمد عليه ابن حزم فى الاجتهاد إذا ترك الاجتهاد بالرأى ونتيجة ذلك .

تعلييل النصوص

- ٣٩٠ - منع الظاهرية لتعلييل النصوص .
- ٣٩١ - ادعاؤه أن تعلييل النصوص كتعلييل أفعال الله تعالى ، ورد ذلك ،
- ٣٩٣ - بيان أن أخذ الجمهور بتعلييل الأحكام هو تعرف لمقاصد الشريعة ،
- ٣٩٤ - النصوص التي توجه القارىء لتعلييل الأحكام .
- ٣٩٥ - النصوص التعبدية ، والنصوص المعللة عند الجمهور ،
- ٣٩٦ - رد ابن حزم لحجج الجمهور .
- ٣٩٧ - رده على استشهادهم بأية الحمر ، ومناقشة ذلك الرد ،
- ٣٩٩ - حجج ابن حزم في منع التعلييل .
- ٤٠٢ - الثمرة الجيدة لتعلييل النصوص .

١ - نفى القياس

- ٤٠٦ - كلام الجمهور في حقيقة القياس .
- ٤٠٧ - ادعاء ابن حزم اختلافهم في حقيقة ،
- ٤٠٨ - الأدلة التي يسوقها ابن حزم لإبطال القياس .
- ٤١٠ - أساس الأدلة التي يسوقها ، ٤١١ - رد النبي ﷺ لبعض الأقيسة ،
- ٤١٢ - رد لأدلة الجمهور .
- ٤١٣ - موازنة بين نظر ابن حزم ونظر الجمهور .
- ٤١٤ - الموازنة بين الاستصحاب الذي أكثر منه الظاهرية وتعلييل النصوص الذي هو أساس القياس .

٢ - إبطال الاستحسان

- ٤١٨ - حقيقة الاستحسان ، ٤٧٩ - الاستحسان عند ابن حزم يشمل
- المصالح المرسله ، ٤٢٠ - الاستحسان عنده شطط في الاجتهاد .
- ٤٢١ - اختلاف المصالح باختلاف الناس .

٢ — الذرائع

- ٤٢٤ — حقيقته واعتبارها أصلاً قائماً بذاته .
- ٤٢٥ — معارضة ابن حزم له .
- ٤٢٦ — نتائج رفضه للذرائع .
- ٤٢٧ — اشتداد ابن حزم في نقد الذرائع .
- ٤٢٨ — كلامه في المشتبه في تحريمه ورد قوله .
- ٤٣٠ — الاعتبار في الذرائع .
- ٤٣١ — إجازة ابن حزم شهادة الفروع والأصول والزوجات لمصلحة ذويهم ، ونقده للمانعين ، لأن المنع من الذرائع ، والرد عليه في ذلك .

٤ — فتوى الصحابي

- ٤٣٢ — منع ابن حزم تقليد الصحابي .
- ٤٣٤ — ذكره لأقوال الصحابة وسبب ذلك .

دراسة لمسائل من فقهه

١ — النكاح

- ٤٣٦ — الغرض من دراسة بعض مسائل من فقهه .
- ٤٣٧ — في النكاح: فرضية الزواج عند السلامة والقدرة على الإنفاق ،
- ٤٣٨ — اختلافه مع الفقهاء في ذلك ، الفرضية على الرجال دون النساء .
- ٤٣٩ — رده لحجج الجمهور ، وملاحظة المؤلف عليه .
- ٤٤٠ — مساواة العبد للحر في الزوج من أربع ، وفي التسرى عند ابن حزم وحجته في ذلك .
- ٤٤١ — تجويزه ملكية العبد للأشياء ، ٤٤٢ — اعتماده على ظواهر النصوص في رأيه ، ، ٤٤٣ — موافقتنا له في نظره في هذا الموضع ،

- ٤٤٤ - تحريم الزواج من ابنة الزوجة بعد الافراق عنها .
- ٤٤٥ - اشتراطه أن تكون الربيبة في حجر الزوج واعتبار الخلوة محرمة كالدخول الحقيقي ، ٤٤٦ - مناقشته لأقوال مخالفه .
- ٤٤٧ - استشهاده بأقوال الصحابة في هذا .
- ٤٤٨ - التفريق بين الزوجين بحكم القاضى وأسباب ذلك عنده .
- ٤٤٩ - التفريق للعيوب عند جمهور الفقهاء ، مذهب الحنفية .
- ٤٥٠ - مذهب الشافعية ، مذهب المالكية والحنابلة في ذلك .
- ٤٥١ - منع ابن حزم التفريق للعيوب ودليله ورده على الفقهاء .
- ٤٥٢ - التفريق عنده يجوز عند اشتراط السلامة من العيوب .
- ٤٥٣ - ملاحظتنا عليه في ذلك أنه اعتمد على رأى - واعتبر الشروط في العقود من غير نص خلافاً لرأيه .
- ٤٥٥ - التفريق للغياب وإجازته عند المالكية والحنابلة ومنعه ذلك .
- ٤٥٦ - اعتبار ابن حزم المفقود كالحاضر حتى يثبت بالدليل موته ومناقشته لأقوال الفقهاء في ذلك .
- ٤٥٧ - التفريق لعدم الإنفاق ، أقوال العلماء فيه .
- ٥١٠ - استنكاره لأقوال الأئمة ، وخصوصاً مالكاً .
- ٤٥٨ - وجوب نفقة الزوج على زوجته إذا كانت موسرة وهو معسر عند ابن حزم ، ٤٥٩ - الأساس الذى بنى عليه قوله .
- ٢ - مرض الموت في الفقه الظاهري
- ٤٦٠ - اعتبار الفقه الظاهري المريض مرض الموت كالصحيح في كل الأحكام والتصرفات ومنع تقييدها له ، آراء الفقهاء وما بنوها عليه من الأصول العامة ، رأى أبى حنيفة .
- ٤٦٢ - ميراث المطلقة في مرض المورث وأقوال الأئمة .
- ٤٦٣ - مخالفة الشافعى في ميراث هذه المطلقة ، ٤٦٤ - إطلاق تصرفات المريض في الفقه الظاهري مبنى على منع تعليل الأحكام عند الظاهرية ، ٤٦٥ - تقرير ابن حزم لنظرية الظاهرية .

٤٦٦ — استدلاله بعموم النصوص ، وادعاؤه اختلاف الصحابة في ذلك ، ٤٦٧ — مهاجمته للذين قيدوا تبرعات المريض ومناقشته في ذلك . ٤٦٨ — قياسه المريض على الصحيح ومناقشة ذلك ، ٤٦٩ — استشهاده بفتوى لأبي موسى الأشعري ، وبيان أنها لا تؤيده - إبطاله للإفتاء بمظنة القرار من الميراث ، ومناقشة قوله في ذلك .

٤٦٨ — الفرق بين مظنة القرار من المريض مرض الموت ، ومظنته من بلغ سن الشيخوخة .

٤٦٩ — تفرقة بقياسه بين الورثة ورده .

٤٧٠ — اعتراضه بأنه ليس للورثة حق في حياته ، فكيف تقيد تصرفاته لأجلهم ، ورد الفقهاء ذلك الاعتراض .

٤٧١ — ما يعتمد عليه نظر الفقهاء في تقييدهم تبرعات المريض مرض الموت .

٤٧٢ — طلاق المريض مرض الموت عند ابن حزم ، موافقته للشافعي في ذلك .

٤٧٤ — الأصل الذي بنى عليه الفقهاء أحكام طلاق المريض .

٤٧٥ — رد ابن حزم لحججهم ، ومناقشة ذلك الرد .

٣ — في الوصايا والتركات

٤٧٦ — مخالفة الظاهرية لجمهور الفقهاء في الوصايا والتركات في غير الأصول العامة .

٤٧٧ — إيجاب الظاهرية للوصية واعتبارها فرضاً . وأدلته في ذلك .

٤٧٨ — رد ابن حزم على من أنكروا فرضية الوصية .

٤٧٨ — من مات ولم يوص نفقذ ولي الأمر وصية ماله .

٤٧٩ — فرضية الوصية للأقارب غير الوارثين عند الظاهرية وتنفيذ

ذلك بأمر القاضي ، إن قصر المتوفى في ذلك .

٤٨٠ — رده على الأئمة الذين أنكروا ذلك ، ٤٨١ — خلاصة آرائه

فى وجوب الوصية ، ٤٨٢ - القانون المصرى فى تقرير الوصية الواجبة
بنى على رأى ابن حزم ، المواد التى اشتملت على الوصية الواجبة .

٤٨٣ - حقوق الله فى التركات ، ديون الله فى التركات مقدمة على
تجهيز الميت وديون العباد سواء أوصى بأدائها أم لم يوص ، قرب رأيه من
الحنابلة والشافعية وبعده عن رأى الحنفية ، وتوسط المذهب المالكي ،
اختلاف مالك عن الشافعى وابن حنبل .

٤٨٤ - مذهب الشافعى وابن حنبل ، ٤٨٨ - نقد ابن حزم لأقوال
الأئمة ، ٤٨٩ - اعتراضاته على أقوال الجمهور ، ومناقشته .

٤٩١ - توزيع التركة بين الورثة .

٤٩١ - منعه الرد ، وتوريث ذوى الأرحام ، واعتباره الجدة أباً من
كل الوجوه عند موت الأب .

٤٩٢ - إعطاؤه الأم الثلث فى كل الأحوال عند عدم وجود عدد من
الإخوة وفرع وارث ومخالفته جمهور الفقهاء فى ذلك وحجته .

٤٩٣ - ميراث الجدة وجعلها كالأم تماماً فى الميراث عند عدم وجود
الأم ، ٤٩٤ - إنكار ابن حزم للعول ومخالفته للفقهاء الأربعة فى ذلك ،

٤٩٦ - اعتماده فى مخالفته على رأى ابن عباس .

٤٩٧ - وقوع ابن حزم فى القياس عند ترجيح رأى ابن عباس .

٤٩٠ - مناقشة أقواله وأقوال الأئمة .

٥٠٠ - حكمه بوجوب إعطاء الأقارب غير الوارثين والمساكين
واليتامى إذا حضروا القسمة ، ودليله على ذلك ودليل غيره .

٥٠١ - صلاحية قوله لأن يكون أصلاً لرسم الأيلولة فى القانون
المصرى ، إن صرف الرسم فى المصاريف التى اشترطها ابن حزم .

٤ - بعض آرائه فى المعاملات

٥٠٥ - اشتراطه الإشهاد فى البيع ، وكتابة الثمن مع الإشهاد، إن كان
الثن مؤجلاً ، ومخالفته الجمهور فى ذلك .

٥٠٨ - إنكاره مشروعية خيار الشرط ، وإنكاره الحديث الذي روى فيه - مخالفة الجمهور له في ذلك .

٥١١ - منعه إجارة الأرض منعاً باتاً ، إذا كانت خالية من البناء ، وجعل الإجارة منصبة على البناء إن كان ، ٥١٢ - طرق الانتفاع بالأراضي الزراعية مع المنع المطلق من إيجارتها ، حجته في قوله .

٥١٣ - نقله عمل النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ، وعمل الصحابة .

٥١٤ - هذا المبدأ انفرد به ابن حزم وخالف فيه داوود الإمام الأول ، للظاهرية ، ٥١٤ - اتجاه هذا المبدأ إلى الناحية الاشتراكية .

٥١٥ - خاتمة الكلام في الفقه الظاهري .

المذهب الظاهري بعد ابن حزم

٥١٧ - جهاد ابن حزم في نصر التفكير الظاهري ، وشعوره بعدم التقدير من أهل الأندلس له ولا لمذهبه ووصفه للعالم في بلده ، وحاله هو مع أهل بلده .

٥١٩ - استفادة المذهب الظاهري من ابن حزم .

٥١٩ - نشره له ، وإن كان من غير أتباع ، وجود آخاد من بعده دعوا إلى المذهب ، بعض من اختاروه .

٥٢٠ - اختيار ابن عربي شيخ الصوفية له ،

٥٢١ - ازدهار المذهب الظاهري في عصر الموحدين ، بلإيجابهم العمل بالسنة والكتاب فقط وإهمال تفريعات الفقهاء ، وإحراقهم كتب المالكية .

٥٢٢ - محاولة الموحدين إنشاء طبقة من الشباب لاتعمل إلا

بالكتاب والسنة .

٥٢٣ - بقاء المذهب الظاهري في الإنسانية بتدوين ابن حزم له .

٥٢٥ - بيان ما اشتمل عليه الكتاب .

مؤلفات فضيلة الامام الشيخ

محمد أبو زهرة

- خاتم النبیین (٣ أجزاء) .
- المعجزة الكبرى - القرآن الكريم .
- تاریخ المذاهب الاسلامیة - جزءان .
- العقوبة فی الفقه الاسلامی .
- الجریمة فی الفقه الاسلامی .
- الأحوال الشخصیة .
- مالک - حیاته وعصره - آراؤه وفقهه .
- أبو حنیفة - حیاته وعصره - آراؤه وفقهه .
- ابن حنبل - حیاته وعصره - آراؤه وفقهه .
- الشافعی - حیاته وعصره - آراؤه وفقهه .
- ابن تیمیة - حیاته وعصره - آراؤه وفقهه .
- الامام زید - حیاته وعصره - آراؤه وفقهه .
- ابن حزم - حیاته وعصره - آراؤه وفقهه .
- الامام الصادق - حیاته وعصره - آراؤه وفقهه .
- إحصاء التركات والمواثيق .
- علم أصول الفقه .
- محاضرات فی الوقف .
- محاضرات فی عقد الزواج وآثاره .
- مقارنات الأديان .
- الدعوة الى الاسلام .
- تنظيم الاسلام للمجتمع .
- فی المجتمع الاسلامی .
- الملكية ونظرية العقد .
- تاریخ الجدل .
- شرح قانون الوصیة .
- تنظيم الأسرة وتنظيم النسل .
- الوحدة الاسلامیة .
- الخطابة « أصولها : تاریخها فی ازهى عصورها عند العرب » .

تطلب جميع مؤلفات الامام محمد أبو زهرة
من ملتزم طبعها ونشرها
دار الفكر العربي

الاذارة : ١١ شارع جواد حسنى - القاهرة
ت : ٣٩٢٥٥٢٣ - ٣٩٢٠٩٥٦
فاكس : ٣٩١٧٧٢٣

فروع البيع :

الفرع الرئيسى : ٦ (أ) شارع جواد حسنى - القاهرة
ت : ٣٩٣٠١٦٧
فرع الدقى : ٢٧ شارع عبد العظيم راشد متفرع من شارع شاهين بالعجوزة
ت : ٧١٧٤٩٨
فرع مدينة نصر : ٩٤ شارع عباس العقاد - المنطقة السادسة - مدينة نصر
ت : ٢٦١٩٠٤٩

وكذا من جميع المكتبات الشهيرة داخل وخارج جمهورية مصر العربية
كما تطلب من مؤسسة :

دار الكتاب الحديث (الكويت)

بص.ب ٦٠٥٦ - السالمة ٢٢٠٧١
ت : ٥٧١٨٥٧١ - ٥٧٤٨١٦٥

رقم الايداع ٢٨١٣ / ١٩٧٨

التزقيم الدولى ٣ - ١٠٤ - ٣٠٦ - ٩٧٧

طبع بمطابع الدجوى - القاهرة - عابدين